HISTOIRE

DU

PEUPLE D'ISRAËL

809

OUVRAGES

DE

C. PIEPENBRING

Format in-8°.

Théologie de l'Ancien Testament. — 1 vol.

Theology of the Old Testament, translated from the French with added references for English readers by H. G. Mitchell, Professor in Boston University. — 1 vol.

HISTOIRE

DU

PEUPLE D'ISRAËL

PAR

C. PIEPENBRING

(de Strasbourg)

PARIS

LIBRAIRIE GRASSART

2, RUE DE LA PAIX, 2

STRASBOURG

LIBRAIRIE J. NOIRIEL

(F. STAAT, successeur)

27, RUE DES SERRURIERS, 27

1898

Tous droits réservés.

PRÉFACE

Nous ne croyons pas devoir justifier cette publication par une longue préface. Nous nous contentons d'exprimer la conviction qu'elle ne diffère pas seulement de tous les ouvrages analogues de langue française, mais qu'elle réalise aussi sur eux de notables progrès. Nous abandonnons aux lecteurs judicieux et compétents le soin de juger de sa valeur.

Il nous paraît également superflu de faire ressortir la grande importance de notre sujet. L'influence d'Israël sur toute notre civilisation est au moins aussi grande que celle qui nous est venue de la Grèce ou de Rome. On sait que sa religion a servi de base au christianisme et à l'islamisme, c'est-à-dire à la foi religieuse de la moitié de l'humanité. Et la religion constitue l'âme même de sa vie, ainsi que de son histoire. Nous lui prêterons une attention toute particulière et nous pensons faire faire, à cet égard surtout, un pas sérieux aux conceptions répandues jusqu'à ce jour dans les pays de langue française. Même les travaux les plus récents sur notre sujet, ceux de MM. Renan et Vernes, ont, suivant nous, grandement besoin d'être corrigés, sous ce rapport et sous d'autres.

Nous ferons également une large place à l'histoire littéraire du peuple d'Israël, sa littérature étant, à côté de sa religion, le second legs principal qu'il a laissé à la postérité. Les deux sont d'ailleurs inséparables, puisque toute la littérature hébraïque parvenue jusqu'à nous est revêtue d'un caractère sacré et forme la base de la religion juive. Cette littérature est même devenue l'Écriture sainte, non seulement des juifs, mais aussi des chrétiens, qui d'abord n'avaient pas d'autres Livres saints. Et quand ensuite l'Église crut devoir compléter le code sacré de la Synagogue ou l'Ancien Testament par la formation du Nouveau Testament, elle conserva au premier l'autorité divine que les docteurs juifs lui avaient déjà attribuée.

Notre ouvrage s'arrêtera à l'époque des Maccabées, parce que la suite de l'histoire du peuple juif, jusqu'à l'ère chrétienne, a été plus souvent et mieux exposée que l'histoire plus ancienne. Puis le judaïsme entre alors dans une nouvelle phase, qui le conduira au christianisme, d'un côté, et au rabbinisme, de l'autre; en sorte qu'il vaut mieux traiter cette période avec l'histoire des origines du christianisme ou avec celle du judaïsme postérieur.

Comme certains ouvrages se rapportant à notre sujet seront fréquemment cités dans les pages suivantes et qu'il serait oiseux de répéter toujours le titre ou le titre tout entier de chacun, nous allons indiquer ici ceux dont nous ne mentionnerons que le nom d'auteur ou le titre en abrégé.

BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte.*
BENZINGER, *Hebräische Archäologie.*
BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.*
Bibel-Lexikon, herausgegeben von Schenkel.
BLEEK-WELLHAUSEN, *Einleitung in das Alte Testament*, 4e éd.
BUHL, *Geographie des alten Palästina.*

Cheyne, *Introduction to the book of Isaiah.*
Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 3e et 4e éd.

De Wette, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie*, 4e éd.
De Wette-Schrader, *Lehrbuch der Einleitung in die Bücher des Alten Testaments.*
Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament.*
Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 5e éd.

Encyclopédie des Sciences religieuses, publiée sous la direction de Lichtenberger.

Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaiakritik.*

Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaia.*
Handwörterbuch des biblischen Alterthums, herausgeg. von Riehm.
Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, 1847—1857.
Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel.*
Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch.*
Holtzmann O., *Neutestamentliche Zeitgeschichte.*

Kayser-Marti, *Theologie des Alten Testaments.*
Kittel, *Geschichte der Hebräer.*
König, *Einleitung in das Alte Testament.*
Kræetschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament.*
Kuenen, *De godsdienst van Israël.*
Le même, *De propheten en de prophetie onder Israël.*
Le même, *Historisch-critisch onderzoek van de boeken des Ouden Verbonds*, 2e éd.

Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 5e éd.
Le même, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.*

(Dans nos citations, le premier de ces ouvrages sera nommé *Histoire* et le second, *Orient classique*.)

Meyer, *Geschichte des Alterthums.*
Montefiore, *Lectures on the origin and growth of religion*, 2e éd.
Munk, *Palestine.*

Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie.*

Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art.*
Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament.*
Pietschmann, *Geschichte der Phönizier.*

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von Herzog-Plitt-Hauck.
Renan, *Histoire du peuple d'Israël.*
Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments.*

Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5e éd.
Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes.*
Schwally, *Das Leben nach dem Tode.*
Seinecke, *Geschichte des Volkes Israel.*
Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte.*
Smith, G. A., *The historical geography of the Holy Land.*
Smith, R., *Religion of the Semites*, 2e éd.
Le même, *The Old Testament in the Jewisch Church*, 2e éd.
Le même, *The prophets of Israel.*
Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e tirage.
Stark, *Gaza und die philistäische Küste.*

Tiele, *Geschichte der Religion im Alterthum.*

Vernes, *Précis d'Histoire juive.*
Volz, *Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias.*

Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 2e tirage.
Le même, *Israelitische und jüdische Geschichte.*
Le même, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3e éd.
Wildeboer, *De letterkunde des Ouden Verbonds.*

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von Stade.

HISTOIRE DU PEUPLE D'ISRAËL

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

§ 1. La Palestine.

La Palestine, le théâtre où s'est déroulée l'histoire que nous allons raconter, forme la partie méridionale de la Syrie. Elle s'étend depuis le pied des monts Liban jusqu'au désert de l'Arabie Pétrée et depuis la Méditerranée jusqu'au désert syro-arabique. Sa superficie est de cinq cents lieues carrées environ. Le nom de Palestine n'a été employé que par les auteurs grecs et dérive du mot hébreu *Peléschet*, qui désignait d'abord spécialement le pays des Philistins [1]. La Bible donne le plus souvent au pays situé entre la Méditerranée et le Jourdain le nom de Canaan et, à la contrée au delà du Jourdain, celui de Galaad, pour la partie méridionale, et celui de Basan, pour la partie septentrionale. On appelle aussi quelquefois celle-ci le Hauran, d'après le groupe de montagnes du même nom, situé entre le pays transjordanique et le désert. L'origine et le sens du terme de Canaan sont controversés.

Le Jourdain, qui prend sa source dans la Cœlésyrie, entre les deux chaînes parallèles du Liban, et qui traverse la Palestine dans toute sa longueur, la divise en deux parties. C'est une rivière fort curieuse, qui se jette dans la

[1] Ex. XV, 14 ; Es. XIV, 29, 31 ; Ps. LX, 10.

mer Morte, un lac non moins singulier. A sa source, elle se trouve notablement au-dessus du niveau de la mer. Mais, bien que son cours ait à peine 150 kilomètres de longueur, elle subit une dépression graduelle si prononcée qu'à son embouchure elle se trouve à 400 mètres au-dessous de la nappe des océans. Son cours est par suite très rapide et fort peu navigable ; il serait torrentiel sans ses nombreuses sinuosités. Le Jourdain traverse d'abord le lac de Mérom ou lac Houléh et puis celui de Génézareth ou de Tibériade. Il sort de ce dernier avec une largeur moyenne de 25 à 30 mètres et serpente ensuite au fond de sa vallée profonde, appelée le Ghôr. En été, la chaleur s'encaisse ici, au point que cette vallée forme une petite zone tropicale au sein de la zone tempérée qui l'entoure.

La mer Morte, où se jette le Jourdain, a 75 kilomètres de longueur sur 10 à 15 de largeur et se trouve à une dépression aussi profonde que l'embouchure du Jourdain, dépression qui n'a pas sa pareille sur le globe entier. Ses eaux, profondes de 350 à 400 mètres, sont complètement saturées de sel et de substances ennemies de la vie animale, entre autres de bitume, d'où le nom de lac Asphaltite, donné aussi à cette petite mer intérieure. On n'y trouve ni poissons ni plantes. Leur poids spécifique est si considérable qu'on peut se maintenir, sans nager, à la surface. L'encaissement profond de cette mer et la grande chaleur qui y règne produisent une telle évaporation de ses eaux que celles du Jourdain qui s'y jettent sont continuellement absorbées et même au delà ; car leur volume va toujours en diminuant.

Les principaux affluents du Jourdain, sur la rive gauche, sont le Yarmouk, qui coule un peu au sud du lac de Génézareth et sert de limite entre le Basan et le pays de Galaad ; et le Jabbok, qui se trouve presque à égale distance de ce lac et de la mer Morte. L'Arnon, qui mérite aussi d'être mentionné, se jette dans cette mer, vers le milieu de sa longueur. Aucun des affluents de la rive droite n'a une réelle importance. Une autre rivière notable de la Palestine

est le Kison, qui traverse la belle plaine de Jizréel et se jette dans la Méditerranée, au nord du promontoire du Carmel.

Les contrées qui longent les deux rives du Jourdain sont relativement élevées et accidentées. A l'est, le terrain monte brusquement, jusqu'à une hauteur de mille mètres et plus; puis il se déploie et forme un immense plateau ondulé. Le Basan offre un large territoire labourable, tandis que, dans le pays de Galaad, la partie cultivable de la contrée est assez resserrée. Mais les Bédouins trouvent ici d'excellents pâturages pour leur bétail, et les pentes des montagnes sont couvertes de belles forêts. A l'ouest, ce sont des masses confuses de collines arrondies, entrecoupées de nombreux et profonds ravins. A certains endroits, cette chaîne de montagnes atteint pourtant la hauteur de 800 à 900 mètres. Vers le nord, quelques-uns de ses sommets sont encore plus élevés. Au sud, elle s'abaisse en terrasses toujours plus basses. Un rameau, le Carmel, qui est relativement bien boisé, s'en détache, peu au-dessous du lac de Génézareth, et se projette vers le nord-ouest, jusqu'à la Méditerranée. Au nord du Carmel, s'étend la plaine fertile de Jizréel ou d'Esdrélon. Au sud, le pays se partage en trois zones parallèles : une plage sablonneuse, susceptible de culture, appelée Saron, jusque vers Joppé, et Sephêla, jusqu'au torrent d'Egypte ; une large étendue de plaines, extraordinairement fertiles et entrecoupées de bosquets; enfin la région montagneuse, assez bien boisée par endroits, mais qui devient de plus en plus nue et aride, à mesure qu'on avance vers le sud.

Vu sa situation géographique, la Palestine devrait être un pays très chaud ; son climat est cependant très varié, à cause de l'élévation d'une grande partie de son territoire. Aussi peut-on y trouver réunies, dans un rayon peu étendu, les productions de pays très différents au point de vue climatérique. L'année se divise en deux saisons, celle des chaleurs et celle des pluies. L'été, qui commence en mai,

est presque sans nuages. La saison des pluies commence vers la fin d'octobre. Même en été, les nuits sont assez fraîches, à cause des abondantes rosées qui tombent.

Au point de vue géologique et minéralogique, nous avons à faire remarquer que la pierre calcaire forme la plus grande partie de la charpente montagneuse du pays de Canaan proprement dit ou cisjordanique. Par ci par là, on y rencontre aussi des collines crayeuses, ainsi que des couches de silex. Sur le plateau transjordanique, domine le basalte. Du côté de la mer Morte, on trouve en outre des grès blancs. Le pays tout entier est pauvre en minéraux proprement dits.

Les principaux produits agricoles sont le froment, l'orge, les fèves, les lentilles, les figues, l'huile d'olive, le vin. Parmi les arbres les plus répandus, il convient de nommer les chênes, les palmiers, les sycomores, les térébinthes, les tamaris, les cyprès et les cèdres bien connus du Liban. La plupart des animaux domestiques qu'on rencontre en Palestine appartiennent aux espèces ovine et bovine. Il faut y ajouter la chèvre, l'âne et le mulet, ainsi que le pigeon. Le cheval n'y existait pas dans la haute antiquité, mais fut introduit dans la suite. Les animaux sauvages à signaler sont le lièvre, le renard, le loup, le chacal, la hyène, l'ours, le lion et certaines espèces de serpents. Le lion a disparu du pays, mais il y était assez fréquent dans les anciens temps. Les principaux oiseaux du pays sont l'hirondelle, la cigogne, l'aigle, la tourterelle sauvage, la caille. Les sauterelles y sont quelquefois si abondantes qu'elles deviennent un véritable fléau. Dans le lac de Génézareth et le Jourdain, il y a différentes espèces de poissons[1].

[1] Munk, p. 2 ss.; de Wette, *Archäologie*, § 73 ss.; Raumer, *Palästina*, 4e éd., p. 22 ss.; Kittel, § 3; Benzinger, § 5 ss.; Nowack, § 5 ss.; G. A. Smith, p. 3 ss., 45 ss., 63 ss; Buhl, § 7—47. Dans ces ouvrages, on trouve l'indication de la riche littérature se rapportant à notre paragraphe.

§ 2. Les Cananéens et leurs voisins.

Après le pays habité par les Hébreux, nous devons apprendre à connaître le milieu où ils ont dû se mouvoir. Quand ils vinrent envahir la Palestine, ils y trouvèrent établis les Cananéens, entourés d'un certain nombre de peuples avec lesquels ils eurent de fréquents rapports et dont la plupart appartenaient à la même race, celle des Sémites, principalement répandue dans la partie de l'Asie occidentale qui est bornée par le golfe Persique, le plateau de l'Iran, les montagnes de l'Arménie, la Méditerranée et la mer Rouge. Le tableau généalogique de Genèse X ne nous fournit à cet égard que des renseignements fort défectueux[1].

Nous ne parlerons des Cananéens que tout à l'heure. Parmi leurs voisins, mentionnons en premier lieu les Philistins, qui s'étaient établis sur la côte de la Méditerranée, dans la Sephêla, avant que les Israélites vinssent s'emparer de la Palestine. Ils formaient cinq principautés confédérées, ayant pour capitales Gaza, Ascalon, Asdod, Ekron et Gad. On trouve chez eux une série d'éléments religieux et autres qui portent visiblement l'empreinte sémitique. Pour concilier ce fait avec les traits différents que l'on constate également chez ce peuple et avec la tradition israélite, qui les fait venir de Caphthor[2], c'est-à-dire très probablement de l'île de Crète, il faut supposer qu'une population crétoise s'est emparée de la Sephêla et s'est mélangée avec les indigènes de race sémitique, comme les Israélites se mélangeront avec

[1] Reuss, *Geschichte*, § 32 s. ; Stade, I, p. 108 s.; Benzinger, p. 61. Comp. *Bibel-Lexikon*, V, p. 604 ss.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1718 ss. Comp. Halévy, *Recherches bibliques*, I, p. 146 ss. — [2] Am. IX, 7; Jér. XLVII, 4; Deut. II, 23.

les Cananéens. Cette conjecture nous semble le mieux résoudre tous les faits observables à ce sujet, tandis que ceux qui soutiennent que les Philistins sont des Sémites ou des Aryens purs ne sauraient rendre compte de toutes les données de ce problème historique [1].

Passons du sud-ouest de la Syrie au nord-est. Nous trouvons là les Araméens, établis sur les deux rives de l'Euphrate, depuis la Mésopotamie jusqu'à Damas. A leur égard, les Israélites éprouvaient des sentiments tout autres qu'envers les Philistins. Ils traitaient généralement ces derniers de vils incirconcis [2], c'est-à-dire d'infidèles. Avec les Araméens, au contraire, ils se sentaient unis par les liens du sang. Ils les font descendre de Sem, d'où ils prétendent sortir eux-mêmes [3]. De plus, d'après les récits de la Genèse, Abraham, le père des Hébreux, vient de la Mésopotamie, où il laisse sa parenté, pour s'établir dans le pays de Canaan [4]. C'est de là et parmi ses parents qu'il fait chercher une femme pour son fils Isaac [5]. C'est encore là que Jacob, son petit-fils, prend ses femmes [6]. Dans ces notices, s'exprime le sentiment de proche parenté entre Israël et Aram. Jacob est même une fois appelé un Araméen [7]. Tout prouve d'ailleurs qu'entre les Hébreux et leurs voisins du nord-est il y avait une grande affinité de langage et de mœurs. Les Assyriens et les Égyptiens appelaient les anciens habitants de l'Aramée les Hétéens ou Hittites. Dans des temps fort reculés, ceux-ci avaient déjà une civilisation très avancée, une industrie prospère, une notable littérature, et ils possédaient un puissant empire,

[1] Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, p. 186 ss.; Munk, p. 82 ss.; *Bibel-Lexikon*, IV, p. 541 ss.; Maspero, *Histoire*, p. 312 ss.; le même, *Orient classique*, II, p. 697 ss.; Stade, I, p. 142 s.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1196 ss.; Meyer, I, § 266; Kittel, I, p. 23 s.; G. A. Smith, p. 169 ss. — [2] Jug. XIV, 3; XV, 18; I Sam. XIV, 6; XVII, 26, 36; XXXI, 4; II Sam. I, 20. — [3] Gen. X, 22 ss.; XI, 10 ss. — [4] XI, 31—XII, 5. — [5] XXIV. — [6] XXIX. — [7] Deut. XXVI, 5.

qui s'étendait bien au delà de l'Aramée proprement dite et dont la capitale était Kadesch, sur l'Oronte[1].

Dans le pays de Galaad et ses environs, nous rencontrons les Ammonites et, sur la rive orientale de la mer Morte, au sud de l'Arnon, les Moabites: avec les deux peuples les Israélites se sentaient également apparentés. Lot est présenté à la fois comme le neveu d'Abraham et comme le père des Moabites, ainsi que des Ammonites[2]. La stèle de Mésa, que nous apprendrons à connaître, fournit la preuve évidente que la langue des Moabites était à peu près identique à l'hébreu et qu'une grande ressemblance existait entre leur religion et celle des anciens Israélites. Tout cela s'applique probablement aussi aux Ammonites. Le principal dieu de ceux-là était Kemosch et celui des derniers, Milkom. Outre la stèle de Mésa, quelques autres antiquités moabites ont été découvertes de nos jours. On peut en déduire, ainsi que d'autres traits, que les Moabites avaient devancé les Israélites dans la civilisation[3].

Les Madianites, qu'on retrouve à la fois dans la presqu'île du Sinaï et dans le Hauran, furent, eux aussi, considérés par les Israélites comme leurs parents. C'est pour cela qu'ils les font descendre d'Abraham et de sa concubine Kétura[4]. Ils étaient assurément une peuplade nomade, puisqu'on les rencontre et au sud et à l'est de Canaan[5].

Un autre peuple parent et voisin des Israélites, ce sont les Édomites. Israël ou Jacob, le père des tribus hébraïques, doit avoir été le frère d'Ésaü ou d'Édom, le père des Édomites[6]. Ces derniers occupaient le pays situé au sud-

[1] *Handwörterbuch* de Riehm, p. 79 ss., 603 s.; Meyer, I, § 176, 231 ss; II, § 85–88; Maspero, *Histoire*, p. 179 ss., 215 ss.; le même, *Orient classique*, II, p. 351 ss.; Benzinger, p. 64 ss. — [2] Gen. XI, 31; XII, 4 s.; XIII; XIV, 12 ss.; XIX, 30—38. — [3] Stade, I, p. 113 ss.; *Encyclopédie* de Lichtenberger, I, p. 248 ss.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1004 ss. — [4] Gen. XXV, 1 s. — [5] *Bibel-Lexikon*, IV, p. 217 s.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 996 s. — [6] Gen. XXV, 19 ss.

est de la Judée, ainsi qu'au sud de la mer Morte et de Moab, et traversé par les montagnes arides de Séir, riches en grottes. L'Idumée s'étendait jusqu'au golfe Élanitique de la mer Rouge, où se trouvait le port d'Élath. C'est par là que furent importées les marchandises des pays du sud, ce qui était une source de richesse pour le reste du pays, pauvre en d'autres ressources. Aussi les Édomites étaient-ils principalement voués à la chasse et au brigandage. Nous savons fort peu de leur religion; mais ils étaient renommés pour leur sagesse. Ils étaient devenus sédentaires et avaient établi la royauté, bien avant les Israélites[1].

Ceux-ci voyaient également des parents dans les Ismaélites, les ancêtres d'une série de tribus arabes qu'on rencontre dans les pays qui s'étendent depuis la frontière de l'Égypte jusqu'au golfe Persique[2]. C'est pour cela qu'ils les font descendre d'Abraham, par sa concubine égyptienne Agar[3]. D'un autre côté, ils prétendent qu'Ésaü prit, entre autres femmes, une fille d'Ismaël[4]. Cela suppose également une certaine parenté entre les Édomites et les Ismaélites, chose d'autant plus naturelle qu'ils étaient des voisins[5]. Un autre peuple qui habitait principalement le désert au sud de la Palestine, les Amalécites, passe pour appartenir à la lignée d'Edom[6]. Les Amalécites, comme les Ismaélites, sont probablement les ancêtres de certaines tribus arabes[7].

Si les Israélites n'ont pas eu de peine à reconnaître leur parenté avec la plupart des peuples dont nous venons de parler, ils ont par contre voulu rattacher à une autre race les Cananéens, qui occupaient la Palestine avant eux, et

[1] *Bibel-Lexikon*, II, p. 51 ss.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 305 ss.; Stade, I, p. 120 ss.; Kittel, I, p 22; Buhl, *Geschichte der Edomiter*. — [2] Winer, *Biblisches-Realwörterbuch*, 3e éd., I, p. 616 s.; *Realencyklopädie* de Herzog, VII, p. 96 ss.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 777 s. — [3] Gen. XVI; XVII, 23 ss.; XXI, 8 ss. — [4] XXVIII, 9; XXXVI, 3. — [5] XXV, 17 s. — [6] XXXVI, 12, 16. — [7] Winer, ouv. cité, I, p. 51 s.; *Bibel-Lexikon*, I, p. 111 ss.; *Encyclopédie* de Lichtenberger I, p. 222 s.

les Phéniciens. Ces derniers sont fort bien connus. On sait que cette petite nation, qui occupait la bande étroite du littoral de la Méditerranée, au nord de la baie de Saint-Jean-d'Acre et à l'ouest du Liban, était grande par son industrie et son commerce florissants, ainsi que par les nombreuses colonies qu'elle avait réussi à fonder au près et au loin. Par sa riche marine marchande, elle était longtemps le principal intermédiaire entre les empires égyptien et chaldéo-assyrien, d'un côté, et les pays de l'Occident, de l'autre, ce qui lui a permis de jouer un grand rôle civilisateur[1]. Les Cananéens et les Phéniciens, qui ont eu une commune origine, appartenaient-ils réellement à une autre race que les Hébreux? Nullement; car ils étaient, eux aussi, des Sémites[2]. Jusqu'à ce jour, on a grandement méconnu la parenté entre les Hébreux, d'une part, les Cananéens et les Phéniciens, de l'autre, parce que certains textes de la Genèse font de ceux-ci des Chamites[3]. On s'est évertué de tout temps à justifier ce point de vue par l'histoire, la linguistique et l'ethnologie. Toutes ces tentatives sont vaines pour différentes raisons que M. Pietschmann a le mieux développées. Elles le sont déjà par le fait qu'elles sont basées sur des textes de date récente, fort tendancieux et en contradiction avec la conception primitive des Hébreux eux-mêmes. Celle-ci nous est conservée dans un fragment de la plus vieille source du Pentateuque; d'après elle, Canaan, loin d'appartenir à une autre race, aurait été, comme Japhet, un frère de Sem[4], le premier ancêtre des Hébreux[5]. L'origine

[1] Duncker, II, p. 39 ss.; Meyer, I, § 190—194; II, § 89 ss.; Maspero, *Histoire*, p. 181 ss.; le même, *Orient classique*, II, p. 127 ss., 167 ss.; *Encyclopédie* de Lichtenberger, X, p. 523 ss.; Perrot et Chipiez, III, p. 1 ss. — [2] Reuss, *Geschichte*, § 40 s.; Stade, I, p. 109 s.; Meyer, I, § 176 s.; Perrot et Chipiez, III, p. 13 ss.; IV, p. 131 s.; Renan, I, p. 10 s., 96 ss., 227 ss.; Pietschmann, p. 87 ss.; Benzinger, p. 62 s.; Nowack, I, p. 95. — [3] IX, 22; X, 6 15—20. — [4] Gen. IX, 24—27. Comp. Wellhausen, *Composition*, p. 14 s.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 228. — [5] Gen. X, 21 ss.

de la population cananéo-phénicienne a été beaucoup discutée. Il est fort probable que cette population est venue des pays du sud et s'est installée dans la Palestine, comme l'ont fait ensuite les Hébreux [1]. Nous ne savons ni quand cette immigration eut lieu, ni quels étaient les habitants les plus anciens de la Palestine, mais il semble que les envahisseurs ont pu prendre possession du pays d'une manière pacifique [2]. Beaucoup d'ouvrages cherchent à préciser ce qui se rapporte aux habitants primitifs de Canaan [3]. Mais nous allons voir que les renseignements bibliques sur ces temps reculés sont généralement fort peu historiques; en sorte que nous ne pouvons pas prendre en sérieuse considération ce qu'ils nous disent à ce sujet [4]. Et d'autres données suffisantes nous font également défaut.

§ 3. Le point de départ.

Quel point de départ convient-il de donner à l'histoire d'Israël? Voilà ce qu'il faut examiner, avant d'aller plus loin. Et tout d'abord, demandons-nous d'où viennent les noms d'Israélites et d'Hébreux, qui servent à désigner le peuple dont nous allons nous occuper. On sait que, d'après la Genèse, Dieu donna le nom d'Israël au patriarche Jacob [5], père des douze tribus israélites. Mais nous verrons tantôt que, dans ce livre, nous ne nous trouvons pas sur un terrain vraiment historique et que de nombreux faits se rapportant à des tribus ou à des peuples entiers y sont individualisés. Pour répondre à la question posée, le mieux sera donc de procéder par analogie, de partir de ce qui s'est passé ailleurs touchant la formation des peuples et de leurs noms. En

[1] Pietschmann, p. 109 ss. Comp. Meyer, I, p. 216. — [2] Pietschmann, p. 127 ss. — [3] Voy., entre autres, Bertheau, ouv. cité, p. 138 ss.; Munk, p. 75 ss. — [4] Comp. Meyer, I, § 179; Kittel, I, p. 21. — [5] XXXII, 28; XXXV, 10.

suivant cette voie, il faut admettre que primitivement l'une des principales tribus hébraïques portait le nom d'Israël et que ce nom fut ensuite étendu à toutes les tribus sœurs. Il est probable que le nom de Jacob désignait aussi une tribu hébraïque et que la fusion de cette tribu avec celle d'Israël donna naissance à la légende mentionnée et d'après laquelle le patriarche Jacob reçut, à un moment donné, le nom d'Israël[1]. C'est bien ainsi que partout les peuples et les tribus, loin de descendre d'un seul individu, ont, après leur formation à travers les péripéties historiques les plus diverses, créé une généalogie fictive, qui fait remonter leur origine à un seul ancêtre[2]. Et pour avoir une idée saine de la formation des anciens peuples, il faut renoncer à l'opinion erronée qu'ils vivaient isolées les uns des autres. Il y avait, au contraire, des rapports fréquents entre eux. Les Hébreux n'ont pas fait exception à ce sujet et ils ont absorbé un grand nombre d'éléments étrangers[3]. On voit encore très bien comment la puissante tribu de Juda, qui devint plus tard un royaume, s'est formée par l'agglomération d'éléments fort divers[4]. Le nom d'Hébreux, qu'on rencontre le plus souvent dans la bouche des non-Israélites ou quand les premiers sont opposés aux derniers[5], signifie « Ceux d'au delà ». Autrefois on pensait généralement qu'il fut donné aux tribus israélites, parce que leurs ancêtres étaient venus de la Mésopotamie, d'au delà de l'Euphrate. De nos jours on est plutôt porté à croire qu'il leur fut appliqué par les Cananéens, pour les désigner comme les envahisseurs de la Palestine occidentale, venus d'au delà du Jourdain[6].

A l'instar de la Bible, on a souvent fait commencer l'histoire du peuple d'Israël à l'origine du monde. Les cinq

[1] Stade, I, p. 124 ss.; Kittel, I, p. 17 s. Comp. Meyer, I, § 291. — [2] Seinecke, I, p. 1 ss.; Stade, I, p. 27 ss., 397 ss. — [3] Bertholet, p. 1 ss., 27—67. — [4] Stade, I, p. 157 ss.; Maspero, *Orient classique*, II, p. 702. — [5] *Handwörterbuch* de Riehm, p. 585 s.; Nowack, I, p. 99. — [6] Reuss, *Geschichte*, § 50; Stade, I, p. 110; Meyer, I, § 178, 289; Kittel, I, p. 18 s.; Maspero, *Orient classique*, II, p. 65, note 5.

premiers livres du Code hébraïque, qui forment le Pentateuque, racontent en effet l'histoire de la création, celle des premiers hommes et des patriarches; ensuite celle du peuple d'Israël, depuis son affranchissement de l'esclavage d'Égypte, sous la conduite de Moïse, jusqu'à la mort de celui-ci. Ils retracent le séjour des enfants d'Israël dans le désert du Sinaï et nous fournissent surtout de nombreux détails sur l'œuvre législative à laquelle Moïse doit s'être livré là, sous la direction immédiate de Dieu. Mais la critique moderne a démontré que toute cette première partie de la Bible fourmille de contradictions, d'invraisemblances et d'impossibilités, et qu'elle est plus légendaire qu'historique[1]. Aussi Stade, l'un des hommes les plus compétents dans la matière, ne fait-il commencer l'histoire du peuple d'Israël proprement dite qu'avec la fondation de la royauté[2]. Et Reuss prend comme point de départ la conquête de Canaan[3].

Nous serons un peu moins radical. Nous pensons qu'il est permis de commencer cette histoire avec la sortie d'Égypte; mais il ne sera guère possible de remonter plus haut. Le livre de la Genèse, qui parle des ancêtres des Hébreux et même des premiers hommes, ainsi que de l'origine du monde, ne nous fournit au fond pas de renseignements sur ces temps reculés. Les parties de ce livre qui se rapportent aux patriarches et qui semblent, au premier abord, avoir un caractère plus historique que les chapitres précédents, concernant les temps antédiluviens, ne sont que le reflet de l'histoire postérieure du peuple d'Israël, lorsqu'il était depuis longtemps installé dans le pays de Canaan. Ce qu'on

[1] De Wette, *Kritik der israelitischen Geschichte*; Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 107 ss.; de Wette-Schrader, § 177 ss.; Seinecke, I, p. 1 ss.; Reuss, *Geschichte*, § 73 ss., 130 ss.; le même, *L'Histoire sainte et la Loi*, I, p. 80 ss, 91 ss., 273 ss.; II, p. 3 ss.; Vernes, p. 23 ss., 78 ss., 106 ss., 133 ss., 185 ss.; Holzinger, § 5. — [2] *Geschichte*, I, p. 9 s. Comp. toutefois le même, *Die Entstehung des Volkes Israel*. — [3] *Geschichte*, § 31.

nous dit là d'Abraham et de Lot, d'Ismaël, d'Isaac et des autres fils d'Abraham, d'Ésaü, de Jacob et de Laban, exprime les rapports qui existèrent plus tard entre les Israélites, d'une part, les Moabites, les Ammonites, les Ismaélites, les Madianites, les Édomites et les Araméens, de l'autre. Et les récits qui se rapportent aux fils de Jacob ont été inspirés par la conduite et le sort des principales tribus israélites [1]. Voilà ce qui est de plus en plus reconnu de nos jours par tous les hommes compétents et même par des savants relativement conservateurs [2].

D'un autre côté, il ne faudrait pas s'imaginer que nos récits ne puissent nous être d'aucun secours pour la reconstruction de l'histoire d'Israël. Il en serait ainsi, si la Bible hébraïque tout entière ne datait que de l'époque du second temple et n'était qu'un produit tendancieux, comme M. Vernes le prétend dans une série de publications [3]. Mais ce point de vue ne tient pas devant un examen sérieux [4]. Nous croyons pouvoir puiser des renseignements historiques sur les anciens temps dans le Pentateuque même; car on verra plus loin que celui-ci renferme des portions de documents littéraires remontant au IXe siècle avant notre ère et basés sur de vieilles traditions orales et écrites. L'étude attentive de la littérature biblique révèle un double fait dont il faut tenir compte pour être dans la vérité : d'une part, les vieilles traditions ont été grandement modifiées de siècle en siècle, et chaque génération les a arrangées d'après les idées et les usages de son temps; de l'autre, on a bientôt eu en Israël une profonde vénération pour les anciens textes, qui paraissaient sacrés, au point qu'on a juxtaposé dans la Bible les récits les plus contradictoires, plutôt que de sacrifier leur contenu. Il résulte

[1] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 1 ss. Comp. Seinecke, I, p. 10 ss.; Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 110 ss.; Schultz, p. 18 ss. — [2] Montefiore, p. 11 ss. — [3] Voy. surtout son *Précis d'Histoire juive*. — [4] *Revue de l'Hist. des Religions*, XX, p. 1 ss.; XXIV, p. 1 ss., 133 ss.; *Studien u. Kritiken*, 1893, p. 445 ss, 478 s.

de là que l'école orthodoxe, ainsi que le radicalisme de M. Vernes et de quelques autres savants, font également fausse route et procèdent d'une manière également sommaire, pour ne pas dire superficielle. Il n'y a que cette différence entre eux, c'est que, d'un côté, on admet partout l'authenticité et l'antiquité des documents bibliques, tandis que, de l'autre, on soutient invariablement l'inauthenticité ou la pseudépigraphie et la modernité de ces documents. Mais le travail critique n'est pas aussi simple et commode. Une méthode vraiment sévère, comme celle que l'école critique moderne a suivie et qui est bien supérieure à celle que M. Vernes a la prétention de lui opposer, exige qu'on distingue soigneusement entre ce qui est ancien et ce qui est moderne, entre ce qui est authentique ou historique et ce qui ne l'est pas.

Concernant les temps mosaïques, qui doivent nous servir de point de départ, nous ne maintiendrons que quelques faits généraux; car il est impossible de préciser les détails. Nous verrons que les principales sources du Pentateuque, — dont les plus anciennes furent composées entre le schisme et la ruine du royaume d'Israël, les autres, vers l'exil, et les plus récentes, seulement après l'exil, — présentent chacune les événements d'une façon très différente et d'après les conceptions régnantes de l'époque respective où elles prirent naissance. Or si, dans des intervalles relativement courts et des temps où l'histoire du passé était déjà consignée dans des documents écrits, elle a subi d'aussi profondes altérations, celles-ci ont dû être bien plus grandes encore dans les siècles plus reculés, où les traditions nationales ne se transmettaient que par voie orale. Nous pensons néanmoins que les ancêtres d'Israël ont réellement fait un séjour en Égypte, qu'ils y ont été opprimés, qu'ils ont réussi à secouer ce joug, qu'ils ont passé un temps plus ou moins long dans le désert du Sinaï, qu'ils se sont ensuite dirigés vers le pays de Galaad et s'en sont emparés.

Nous croyons historiques le séjour des Israélites et leur

oppression en Égypte, parce que la délivrance de la servitude d'Égypte est le fait capital de toute l'ancienne histoire d'Israël, comme l'attestent, non seulement les légendes de l'Exode, mais encore d'autres passages nombreux et, en partie, fort dignes de foi[1]. De là nous pouvons conclure que les récits de la Genèse qui se rapportent à Joseph reposent sur un fond historique. Ils ne peuvent sans doute pas être pris au pied de la lettre, aussi peu que le reste des légendes patriarcales. Il ne faudrait pas y chercher l'histoire d'un individu, vendu par ses frères comme esclave et parvenu ensuite au faîte du pouvoir en Égypte, mais celle d'une tribu qui, après avoir souffert de la malveillance d'autres tribus parentes, a immigré dans ce pays et y a prospéré; qui fut rejointe là par des tribus sœurs, leur accorda sa protection et acquit ainsi sur elles la suprématie[2]. Existe-t-il également un noyau historique dans les récits concernant Abraham, surtout dans Genèse XIV, comme on ne cesse de le soutenir[3]? C'est fort possible; mais cette question ne nous paraît pas encore suffisamment éclaircie.

Nous admettons le séjour des Israélites dans le désert du Sinaï, parce que le jahvisme, devenu leur religion officielle, dès avant l'époque des Juges, se rattachait primitivement au mont Sinaï, comme nous le verrons. Il est aussi probable, malgré les renseignements peu concordants que la Bible nous fournit à ce sujet, que les Hébreux séjournèrent, pendant plus ou moins longtemps, à l'oasis de

[1] Ex. XV, 1 ss.; XX, 2; XXIII, 15; XXXIV, 18; Am. II, 10; III, 1; IV, 10; IX, 7; Os. II, 17; VIII, 13; IX, 3; XI, 1; XII, 10, 14; XIII, 4; Mich. VI, 3 s.; VII, 15; Es. X, 24, 26; XI, 16; XLIII, 16 s.; LI, 9 ss.; LXIII, 11; Jér. II, 6; VII, 25; Ez. XX, 6 s.; etc. Comp. Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 120; Smend, p. 31 s.; Tiele, I, p. 297 s.; Stade, *Entstehung des Volkes Israel*, p. 8 ss. — [2] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 54 ss. — [3] Dillmann, à Gen. XIV; Kittel, I, p. 124, 155 ss.; Halévy, ouv. cité, I, p. 330 ss., 481 ss.; Bruston, *Revue de Théologie de Montauban*, 1897, p 83 ss.; Maspero, *Orient classique*, II, p. 47 ss.; Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung* p. 147 ss. Comp. toutefois Holzinger, à Gen. XIV et p. 269 s.

Kadès, située au nord de l'Arabie Pétrée, non loin des frontières de la Palestine, et qu'ils firent de là des essais pour pénétrer dans ce pays par le sud[1]. Il ne faudrait pourtant pas opposer le séjour de Kadès à celui du Sinaï. L'un n'exclut nullement l'autre et le dernier ne saurait en tout cas être sacrifié au premier, parce qu'il est plus souvent et plus unanimement attesté dans les récits bibliques en général et aussi déjà dans les plus vieilles sources du Pentateuque[2].

Nous pensons également que, dès les temps mosaïques, les enfants d'Israël ont conquis une partie du pays transjordanique. Nous verrons qu'ils ont envahi le pays de Canaan par l'est, sous la conduite de Josué. Il faut donc qu'ils aient d'abord été maîtres de la contrée, ou d'une partie de la contrée, située sur la rive gauche du Jourdain. Or le Pentateuque raconte cette conquête dans un morceau qui est puisé à des sources écrites fort anciennes et qui mérite une créance particulière[3]. Il paraît non moins certain que les tribus de Gad et de Ruben s'installèrent alors dans le pays de Galaad, comme nous le disent les fragments les plus vieux de Nombres XXXII; car ce fait est confirmé par le cantique de Débora[4], le document de la Bible hébraïque le plus ancien qui soit parvenu jusqu'à nous dans son intégrité et qui, de l'avis des critiques les plus compétents, remonte à l'âge même des Juges.

Un autre fait qui ne saurait être sérieusement contesté, c'est que Moïse a été le chef des enfants d'Israël, dans ces circonstances importantes de leur histoire. Aux Hébreux

[1] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 357 ss., 415, en note; le même, *Geschichte*, p. 11, 14 s.; *Handwörterbuch de Riehm*, p. 801 s.; Smend, p. 15, 30, 32, 34; Benzinger, p. 71; Stade, *Entstehung*, p. 5, 13 ss. — [2] Holzinger, p. 74 s., 175. — [3] Nomb. XXI, 21 ss. Voy. Dillmann, à ce passage; Kittel, I, p. 82, 193 s., 206 ss.; Wellhausen, *Composition*, p. 343 ss; Kuenen, *Onderzoek*, § 13, note 13; Holzinger, p. 78 ss.; G. A. Smith, p. 559 ss., 662 ss. — [4] Jug. V, 15—17.

opprimés en Égypte, il fallait un libérateur, pour les soustraire à la domination de leurs maîtres. Et ensuite il était nécessaire de les discipliner, de leur donner une organisation civile et religieuse, quelque rudimentaire qu'elle fût. Il fallait également les guider à travers le désert, les conduire vers le pays de Galaad et diriger leurs combats. Qui a été leur libérateur et leur chef? La Bible nous dit que ce fut Moïse. Il n'y a pas lieu de mettre cette assertion en doute[1].

Dans un autre chapitre, nous tâcherons de préciser davantage l'œuvre, principalement religieuse, de Moïse. Mais préalablement il importe de savoir quelle fut la religion des Hébreux dans les temps antérieurs. Nous pensons qu'il est possible de répondre à cette question, au moins dans quelque mesure. Non pas, il est vrai, comme on l'a fait bien des fois, en décrivant simplement la religion des patriarches, telle qu'elle est présentée dans la Genèse. De cette façon, on ne saurait atteindre le but, parce que les auteurs de ce livre ont attribué aux patriarches chacun la religion dominante de son temps. Il faut plutôt partir des anciens éléments religieux qui se sont longtemps maintenus parmi les Hébreux en opposition à la religion mosaïque et qui doivent être, en grande partie, un héritage des pères, d'autant plus que nous les retrouvons chez la plupart des autres peuples sémites. Beaucoup de ces éléments peuvent être recueillis dans la littérature hébraïque. Rien n'est en effet plus persistant que les conceptions et les usages religieux. Aucune réforme, quelque radicale qu'elle soit, ne parvient à transformer, instantanément et complètement, la religion d'un peuple, surtout d'un peuple ignorant et grossier,

[1] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 357 ss.; le même, *Geschichte*, p. 11 ss.; Kittel, I, p. 216 ss.; Montefiore, p. 14 ss.; Smend, p. 16 s., 32; Tiele, I, 298 s.

comme l'étaient les anciens Hébreux. Sous ce rapport, la réforme de Moïse a subi le sort de toutes les autres. Et voilà pourquoi nous pouvons nous faire quelque idée de la religion qu'elle cherchait à corriger. La religion des anciens Arabes, qu'on a étudiée avec soin de nos jours et qui a le plus de parenté avec celle des nomades hébreux, jette aussi une vive lumière sur cette question [1].

[1] Smend, p. 18 ss.

PREMIÈRE PÉRIODE

LES ANCIENS HÉBREUX ET L'ŒUVRE DE MOÏSE

CHAPITRE II

LA RELIGION PRIMITIVE DES HÉBREUX

§ 1. Les objets et les lieux de culte.

La plus grande des nombreuses fictions renfermées dans la Genèse et qui transportent à l'âge patriarcal les conceptions, les usages et les mœurs de temps beaucoup postérieurs, c'est l'idée que les ancêtres d'Israël auraient professé le monothéisme et en général une religion relativement très pure. Ce point de vue traditionnel est au contraire démenti par toute la suite de l'histoire du peuple hébreu, où nous voyons que, jusqu'à l'exil, la grande masse de ce peuple et beaucoup de rois étaient profondément attachés à des vues et des pratiques idolâtres et polythéistes, qu'il faut expliquer comme des restes de sa religion primitive. Cela est d'ailleurs conforme à ce qu'on observe parmi tous les peuples. Plus on étudie l'histoire religieuse, plus on constate que, dans les anciens temps, les hommes étaient généralement adonnés au naturalisme, à l'animisme, au fétichisme, à l'idolâtrie et au polythéisme, comme ils le sont encore dans tous les pays non-civilisés. Les hommes primitifs n'ont pas et ne peuvent pas avoir l'idée du monothéisme, l'idée d'un seul

Dieu, créateur et dominateur du monde entier, parce qu'ils n'ont pas celle de l'univers. Ils ne connaissent que le cercle étroit dans lequel ils se meuvent et n'adorent que des dieux locaux, dont le pouvoir ne s'étend pas au delà d'une famille ou d'une maison, d'une tribu ou d'une cité[1]. Sans un miracle, les Hébreux n'auraient pas pu échapper à cette règle universelle. Aussi le Pentateuque nous dit que Dieu s'est miraculeusement révélé aux premiers hommes, aux ancêtres d'Israël et à Moïse. Tant qu'on croyait à la parfaite historicité du Pentateuque, on pouvait s'en tenir à ce point de vue. Mais aujourd'hui, où cette historicité est grandement compromise, la conception mentionnée l'est aussi. M. Renan a sans doute maintenu celle-ci, tout en rejetant le miracle et l'historicité de la Genèse, ainsi que de la plus grande partie du Pentateuque. Mais il faut considérer sa manière de voir comme un reste de traditionalisme dont il n'a pas pu se défaire, ou comme une de ces contradictions dont il était coutumier[2]. D'ailleurs, si les théoriciens jahvistes qui ont rédigé les récits de la Genèse font remonter à l'origine du monde la connaissance du seul vrai Dieu, identifié avec Jahvé, quelques textes isolés, où nous trouvons probablement le reflet d'anciens souvenirs, nous apprennent que primitivement les Hébreux adoraient d'autres dieux[3]. Quels étaient ces dieux et la religion des anciens Hébreux? C'est ce qu'il s'agit de déterminer, en tant que cela est encore possible.

Les Hébreux vénéraient des pierres sacrées[4], à l'instar

[1] Une foule d'ouvrages pourraient être cités à l'appui de cette thèse. Nous renvoyons le lecteur français surtout à Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, et à Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés*. — [2] Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 199 ss., 319 ss.; Kerber, *Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T.*, p. 13 ss. — [3] Jos. XXIV, 2, 14, 23; Ez. XX, 6 ss.; XXIII, 3, 8. Comp. Am. V, 25 s. — [4] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 266, 303, 392 ss.; Stade, I, p. 451, 456 ss.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 174 ss.; Smend, p. 38 s., 130, 134; Benzinger, p. 165, 365, 375 s., 379 s.; Nowack, II, p. 9 s.

de ce qu'on rencontre chez les Sémites en général et dans toute l'antiquité[1]. Nous pouvons constater cet usage chez les Cananéens[2] et chez les Phéniciens[3]. Chez les Arabes, les pierres sacrées étaient des objets indispensables du culte[4]. L'Ancien Testament appelle une pierre sacrée *matsébah*. La Genèse rapporte que, lorsque Jacob se réveilla, après son fameux songe, il dressa, en forme de matsébah, la pierre qui lui avait servi de chevet, y versa de l'huile, y fit une libation et appela l'endroit Béthel, maison de Dieu[5]. Nous trouvons ici l'usage des pierres sacrées sous sa forme antique; nous voyons que la pensée primitive était que ces pierres servaient de demeure à la Divinité[6]. Cet usage s'est longtemps maintenu en Israël, mais transformé et combiné avec le culte de Jahvé[7]. Il est probable que le temple de Salomon, comme la Kaaba de la Mecque, fut construit au-dessus d'un rocher sacré[8]. Il se peut même qu'il y ait eu une pierre sacrée dans l'arche de Jahvé et que de là se soit formée la légende qu'elle renfermait les deux tables de la loi en pierre[9]. Pour expliquer l'usage des pierres sacrées, Smith montre qu'il se trouve dans un rapport intime avec celui des autels; il dit que primitivement l'autel était une simple pierre brute et que l'idole, marquant la

[1] De Wette, *Archäologie*, § 192; Dillmann, à Gen. XXVIII, 18; *Revue de l'Hist. des Religions*, III, p. 31 ss.; R. Smith, *Religion*, p. 203 ss; Benzinger, p. 56 ss., 69; Nowack, I, p. 91 ss. — [2] Ex. XXIII, 24; XXXIV, 13; Deut. VII, 5; XII, 3. — [3] Pietschmann, p. 204 ss. — [4] Wellhausen, *Skizzen u. Vorarbeiten*, III, p. 69 s., 72, 98 ss. — [5] Gen. XXVIII, 18 s., 22. Comp. XXXI, 13; XXXV, 14 s. — [6] Stade, I, p. 456; R. Smith, *Religion*, p. 204 ss.; Smend, p. 38 s.; Benzinger, p. 376; Nowack II, p. 1, 9 s., 17. — [7] Gen. XXXI, 45 ss.; XXXV, 20; Ex. XXIV, 4; Jos. IV, 1 ss., 20 ss.; XXIV, 25—27; Jug. III, 19 s.; VI, 20—26; XIII, 8 ss., 19 ss.; I Sam. IV, 1; V, 1; VI, 14, 18; VII, 12; I Rois I, 9; XIV, 23; II Rois XVII, 10; Os. III, 4; X, 1 s. Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 175 s. — [8] Stade, I, p. 314; Wellhausen, *Skizzen*, III, p. 69 s., 100; Kittel, II, p. 165. — [9] Stade, I, p. 457 s.; Smend, p. 42; Couard, *Zeitschrift* de Stade, XII, p. 75 ss.; Benzinger, p. 368 s.; Nowack, II, p. 5.

présence de la Divinité, se confondait avec l'autel[1]. Smend déclare qu'un groupe d'hommes qui adore une Divinité a besoin d'être assuré de la présence de celle-ci et que la pierre, objet nettement déterminé et invariable dans sa forme, est le corps le plus simple qui se soit présenté pour être la résidence de la Divinité[2].

La vénération d'arbres sacrés, surtout d'arbres toujours verts, était aussi très répandue parmi les Sémites; on en trouve même des traces parmi eux jusqu'à ce jour[3]. Les arbres, avec leur feuillage vert, étaient pour les anciens une manifestation visible de la puissance créatrice, qui engendre la vie dans la nature. Voilà pourquoi certains peuples croyaient que les premiers hommes avaient été produits par des arbres[4]. On sait que dans le jardin d'Éden figure un arbre capable de procurer la vie et qui, pour cette raison, est appelé l'arbre de la vie[5]. Il est donc naturel que les anciens Hébreux aient aussi vénéré certains arbres[6]. Dans l'origine, cette vénération reposait sur l'idée que les arbres sacrés, comme les pierres sacrées, servaient de demeure à la Divinité[7]. Il faut bien remarquer que les arbres sacrés comme tels sont toujours désignés par des termes dont la première syllabe est *ēl* ou un équivalent, ce qui, chez les Sémites, est le nom de Dieu le plus antique et le plus répandu[8]. Dans l'Ancien Testament, rédigé par de

[1] R. Smith, *Religion*, p. 201 ss., 213. Comp. Stade, I, p. 456; Smend, p. 39; Benzinger, p. 378 s.; Nowack, II, p. 10. — [2] Smend, p. 38. — [3] Baudissin, II, p. 184 ss.; Stade, I, p. 461 s.; Wellhausen, *Skizzen*, III, p. 101; R. Smith, *Religion*, p. 185 ss.; Pietschmann, p. 213 ss.; Benzinger, p. 374 s.; Nowack, II, p. 11 s.; Duhm, à Es. I, 29. — [4] Baudissin, II, p. 185. Comp. p. 188. — [5] Gen. II, 9; III, 22, 24. Comp. Ez. XLVII, 12; Apoc. XXII, 2. — [6] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 266, 303, 392 ss.; Stade, I, p. 451, 455, 460 ss.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 177 ss.; Smend, p. 28 s., 134; Benzinger, p. 165, 365, 374 s.; Nowack, II, p. 10 ss. — [7] Stade, endroit cité; R. Smith, *Religion*, p. 132 s., 185; Benzinger, p. 365, 375; Nowack, endroit cité. — [8] Stade, I, p. 455; Duhm, à Es. I, 29; Nowack, II, p. 11.

fidèles jahvistes, le caractère primitif du culte des arbres sacrés, comme de celui des pierres sacrées, est grandement effacé, parce que dans la suite on lui imprima un nouveau cachet, pour le concilier avec le jahvisme [1].

Les Hébreux vénéraient également des sources sacrées, à l'exemple de la plupart des peuples sémites [2]. Ils pensaient évidemment que ces sources étaient aussi les demeures d'esprits divins [3]. La vénération des sources sacrées n'aura pas été sans rapport avec celle des arbres sacrés, l'eau entretenant la végétation, les bosquets, les arbres. Elle est fort naturelle dans les pays méridionaux, où l'on souffre beaucoup de la sécheresse et où l'eau courante, ainsi que la végétation qu'elle produit, font l'effet d'une manifestation toute particulière de la vie et de la puissance divines [4]. A l'instar des Grecs, les Sémites auront aussi vu, dans l'eau jaillissante d'une source ou dans le courant bruyant d'une rivière, une chose vivante [5]. Les Hébreux appelaient positivement l'eau de source «eau vivante» [6]. Les traces de la vénération de sources sacrées sont plus effacées en Israël que celle des pierres et des arbres sacrés; mais elles sont encore fort reconnaissables quand on sait lire entre les lignes des rédacteurs jahvistes postérieurs [7].

Si les anciens Hébreux adoraient de préférence la Divinité près des sources, des pierres et des arbres sacrés, ils

[1] Gen. XII, 6 s.; XIII, 18; XVIII, 1; XXI, 33; XXXV, 8; Deut. XI, 30; Jos. XXIV, 25 s.; Jug. IV, 5; VI, 11, 19; IX, 6, 37; I Sam. XIV, 2; XXII, 6; XXXI, 13. Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 178 s. — [2] Baudissin, II, p. 148 ss.; Stade, I, p. 451, 455 s., 462; Wellhausen, *Skizzen*, III, p. 71 s.; R. Smith, *Religion*, p. 167 ss.; Pietschmann, p. 215 s.; Smend, p. 38 s., 134; Benzinger, p. 365, 376 s.; Nowack, II, p. 12. — [3] Stade, I, p. 456; R. Smith, *Religion*, p. 176 ss.; Smend, p. 134; Benzinger, p. 365. — [4] R. Smith *Religion*, p. 102 s., 190 s.; Smend, p. 39. — [5] Baudissin, II, p. 148; R. Smith, *Religion*, p. 173 ss. — [6] Gen. XXVI, 19; Lév. XIV, 5, 50; Cant. IV, 15. — [7] *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 173 s.

lui rendaient aussi un culte sur de nombreux hauts lieux. C'était là d'ailleurs également un usage très fréquent dans l'antiquité et surtout parmi les Sémites[1]. La Bible nous apprend que les Cananéens célébraient leur culte sur des montagnes, des collines et des hauts lieux, appelés en hébreu *bâmoth*[2]. Les Moabites suivaient le même usage[3], ainsi que les Phéniciens[4]. Si nous passons aux Hébreux, nous voyons que les patriarches déjà doivent avoir offert des sacrifices sur les montagnes[5]. Nous savons que le mont Horeb ou Sinaï était anciennement pour eux la montagne sainte par excellence. Ils considéraient encore comme des montagnes saintes le Carmel[6], le Thabor[7], le mont des Oliviers[8]. Moïse se place sur une montagne pour prier Dieu, afin d'obtenir la victoire sur les Amalécites[9]. Selon ses recommandations, on dresse un autel sur le mont Ebal, après l'arrivée des Israélites dans le pays de Canaan, et l'on y offre des sacrifices à Jahvé, tandis que du mont Garizim le peuple reçoit la bénédiction divine[10]. Sur l'ordre de Jahvé, Gédéon dresse un autel et offre un sacrifice sur le haut d'un rocher[11]. Après le retour de l'arche sainte du pays des Philistins, on la conduit dans la maison d'Abinadab, sur la colline[12]. On sait que le temple de Salomon fut construit sur la montagne de Sion. Et c'est ainsi que beaucoup d'autres faits, surtout une série de noms de lieux de culte, prouvent que les anciens Hébreux adoraient principalement la Divinité sur les hauteurs[13]. Aussi les Syriens eurent-ils l'impression que le dieu d'Israël était un dieu de

[1] Baudissin, II, p. 231 ss.; Stade, I, p. 449 s.; Benzinger, p. 373 s.; Nowack, II, p. 12 ss. Comp. Perrot et Chipiez, IV, p. 371 ss. — [2] Deut. XII, 2; Nomb. XXXIII, 52. — [3] Nomb. XXII, 41—XXIII, 3, 14, 28 ss.; Es. XV, 2; XVI, 12; Jér. XLVIII, 35. — [4] Pietschmann, p. 215. — [5] Gen. XII, 8; XXII, 2; XXXI, 54. — [6] I Rois XVIII, 30. Comp. Mich. VII, 14. — [7] Os. V, 1; Jug. IV, 6, 12, 14. — [8] II Sam. XV, 32. Comp. I Rois XI, 7. — [9] Ex. XVII, 9 ss. — [10] Deut. XXVII; Jos. VIII, 30 ss. — [11] Jug. VI, 25 ss. — [12] I Sam. VII, 1. — [13] Baudissin, II, p. 260 s.; Reuss, *Geschichte*, § 137.

montagne[1]. Les livres des Rois montrent que le culte des hauts lieux s'est généralement maintenu en Israël jusqu'à l'époque de Josias. Un certain nombre de bâmoth, telles qu'elles étaient en usage chez les Cananéens, les Hébreux et leurs voisins, sont parvenues, assez bien conservées, jusqu'à nous. Dans l'ouvrage de MM. Perrot et Chipiez, à l'endroit cité tout à l'heure, sont reproduits quelques types de ces bâmoth, avec leur enceinte en blocs de pierre bruts, avec leurs dolmens, leurs bétyles ou leurs cippes. Cette prédilection d'adorer la Divinité sur les hauts lieux prouve qu'on pensait que celle-ci y habitait de préférence[2].

Nous avons expliqué la vénération des sources, des pierres et des arbres sacrés, ainsi que le culte des hauts lieux, en partant des conceptions naïves et enfantines qu'on rencontre à ce sujet dans toute l'antiquité ou chez les peuples non-civilisés de nos jours[3]. En vertu de ces conceptions, les Hébreux croyaient que des esprits divins habitaient dans les objets de leur adoration. M. Vernes, au contraire, cherche à expliquer ce culte, en se laissant guider par les abstractions et le symbolisme des temps modernes[4]. C'est là se fermer absolument l'intelligence des faits. Comme tous nos récits bibliques sont rédigés par des auteurs postérieurs qui ont imprimé un caractère jahviste aux anciens usages religieux des Hébreux, M. Vernes en conclut aussi que nous n'y avons généralement affaire qu'à la religion de Jahvé. C'est un autre tort. De même que, dans nos vieilles cathédrales, certaines figures antiques ont été couvertes d'une ou de plusieurs couches de badigeon, qu'il faut soigneusement enlever, pour se rendre compte des véritables traits de ces figures, de même il faut se donner la peine de débarrasser les tableaux retracés par la tradition israélite des couches

[1] I Rois XX, 23. — [2] Stade, I, p. 450; Benzinger, p. 373; Nowack, II, p. 13. — [3] Comp. R. Smith, *Religion*, p. 85 ss. — [4] Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, II, p. 1 ss.

de rédaction jahviste qui les couvrent et de pénétrer, autant que possible, jusqu'à la peinture originale, afin de saisir le fond des choses. C'est ce que nous nous efforçons de faire ici et ailleurs.

Le culte des ancêtres, qu'on rencontre chez tous les peuples primitifs anciens et modernes, était aussi usité en Israël[1]. Nous en avons pour preuve l'évocation des morts, pratiquée longtemps dans son sein[2]. Samuel, évoqué par la magicienne d'Endor, sur la sollicitation de Saül, est appelé *élohim*, dieu[3]. Les trépassés étaient donc mis au rang des dieux. De là à les adorer, il n'y avait qu'un pas à faire. Aussi nous est-il dit que Saül se prosterna devant Samuel-élohim[4]. L'usage du culte des morts, chez les Hébreux, ressort en outre du fait que les tombes des ancêtres les plus vénérés se trouvent généralement dans les lieux de culte les plus importants de l'ancien Israël[5]. Ainsi, nous dit-on, il y avait à Hébron la tombe d'Abraham, de Sara et de Jacob[6]. Près de Béthel, sous le chêne sacré, fut enterrée Débora, nourrice de Rébecca[7]. A Kadès fut enterrée Marie, la sœur de Moïse[8], et à Sichem le furent les ossements de Joseph[9]. Ophra servait de sépulture à la famille de Gédéon[10]. Le soin qu'on met à indiquer où les personnes notables étaient ensevelies semble également prouver que les tombes avaient un caractère sacré et furent vénérées à ce titre[11]. On dit formellement que les filles d'Israël célébraient annuellement, pendant quatre jours, la fille de Jephthé[12]. Nous avons des preuves plus évidentes qu'aux

[1] Stade, I, p. 388 ss., 450 ss.; Smend, p. 112 s.; Benzinger, p. 164 ss.; Nowack, I, p. 154; II, p. 14 ss., 300 s. Il est intéressant de comparer sur ce point Fustel de Coulanges, ouv. cité, 14e éd., p. 7 ss. — [2] Schwally, § 22. — [3] I Sam. XXVIII, 13. — [4] V. 14. — [5] Stade, I, p. 450 ss.; Benzinger, p. 164 s.; Nowack, II, p. 14 s. — [6] Gen. XXIII; XXV, 9 s.; XLIX, 31; L, 13. — [7] XXXV, 8. — [8] Nomb. XX, 1. — [9] Jos. XXIV, 32. — [10] Jug. VIII 32. — [11] Outre les cas cités, voy. Gen. XXXV, 8, 19; Nomb. XX, 23 ss.; Jos. XXIV, 30, 33; Jug. X, 2, 5; XII, 7, 10, 12, 15; XVI, 31; I Sam. XXV, 1; etc. Comp. Schwally, § 18. — [12] Jug. XI, 39 s.

anciens usages israélites concernant les morts se mêlaient des éléments du paganisme sémitique, incompatibles avec le jahvisme. Ainsi, pour exprimer le deuil, les hommes se rasaient la tête, se coupaient la barbe et se faisaient des incisions dans le corps [1], comme le pratiquaient aussi les Philistins [2], les Moabites [3], les Phéniciens [4]. La loi, au contraire, défend ces usages comme ne convenant pas à Israël, parce qu'il est consacré à Jahvé [5]. Le deuil se terminait par un repas [6], qui paraît avoir été un repas en l'honneur des trépassés [7]. Mais les aliments de ces repas étaient considérés comme impurs et comme ne pouvant pas être offerts à Jahvé [8]. D'où vient cette incompatibilité entre les usages du deuil et le culte de Jahvé ? De ce que ces usages étaient des restes de l'ancien culte des mânes [9]. Il y a peut-être encore d'autres traces, moins certaines ou évidentes, de ce culte chez les Hébreux [10]. On ne rendait pourtant pas un culte à tous les trépassés, mais seulement aux ancêtres. Et les descendants mâles étaient seuls aptes à y procéder, la femme étant exclue du privilège de remplir des fonctions sacerdotales. C'est pour cela que tout le monde tenait à se marier et avait le devoir de le faire; qu'on désirait surtout avoir des fils; que la femme stérile donnait à son mari une concubine, pour en avoir des enfants; enfin que la veuve d'un homme mort sans fils devait lui en procurer un, en se remariant avec un proche parent du défunt, en vertu de l'usage du lévirat [11]. Comment nous expliquer l'origine du culte des ancêtres, à peu près universellement répandu?

[1] Am. VIII, 10; Mich. I, 16; Es. XXII, 12; Jér. XVI, 6; XLI, 5; Ez. VII, 18. — [2] Jér. XLVII, 5. — [3] Es. XV, 2; Jér. XLVIII, 37. — [4] I Rois XVIII, 28. — [5] Deut. XIV, 1 s.; Lév. XIX, 27 s.; XXI, 5 s. — [6] II Sam. III, 35; Os. IX, 4; Jér. XVI, 7; Ez. XXIV, 17, 22. — [7] Stade, I, p. 388 s.; Schwally, § 8. — [8] Os. IX, 4; Deut. XXVI, 14. — [9] Stade, endroit cité; Schwally, § 23; Benzinger, p. 166 s.; Nowack, I, p. 194 ss. — [10] Schwally, § 2 ss. — [11] Stade, I, p. 390 ss.; Schwally, § 10 s., 16. Voy., pour les usages semblables des Grecs et des Romains, Fustel de Coulanges, ouv. cité, p. 32 ss, 49 ss.

Fustel de Coulanges répond à cette question : « Nous avons beaucoup de peine, aujourd'hui, à comprendre que l'homme pût adorer son père ou son ancêtre. Faire de l'homme un dieu nous semble le contre-pied de la religion. Il nous est presque aussi difficile de comprendre les vieilles croyances de ces hommes qu'il l'eût été à eux d'imaginer les nôtres. Mais songeons que les anciens n'avaient pas l'idée de la création. Dès lors le mystère de la génération était pour eux ce que le mystère de la création peut être pour nous. Le générateur leur paraissait un être divin, et ils adoraient leur ancêtre. Il faut que ce sentiment ait été bien naturel et bien puissant, car il apparaît comme principe d'une religion à l'origine de presque toutes les sociétés humaines[1]. »

Les anciens Hébreux avaient des idoles, comme on peut le constater chez tous les peuples assez exercés dans les arts manuels pour représenter les dieux par des figures plastiques, mais pas assez éclairés pour les concevoir d'une manière purement spirituelle. Nous trouverons même fort longtemps toutes sortes d'images de la Divinité au sein du peuple d'Israël. Mais une seule d'entre elles nous paraît remonter au delà des temps mosaïques, c'est celle qu'on appelait Théraphim. Ce terme est un pluriel et semble être l'indice de la pluralité des êtres divins représentés par l'image qu'il désigne. Les Théraphim étaient des idoles domestiques portatives ; ils représentaient probablement les ancêtres décédés et adorés[2]. Ils cadraient fort bien et avec la vie nomade des anciens pâtres hébreux et avec la coutume antique de faire de la famille le centre du culte, comme nous le verrons. On les fait déjà figurer dans l'histoire des patriarches[3], parce que leur usage en Israël se perdait dans la nuit des temps. Et comme le récit de la Genèse qui en parle nous dit que Rachel déroba les

[1] Fustel de Coulanges, ouv. cité, p. 35. Comp. Nowack, II, p. 300 s. — [2] Stade, I, p. 467 ; Schwally, § 12 ; Smend, p. 41. ; Benzinger, p. 383 ; Nowack, II, p. 23, 300. — [3] Gen. XXXI, 19, 30, 32, 34.

Théraphim de son père Laban, il est permis de croire que les Araméens avaient aussi des idoles de ce genre. Nous retrouvons ensuite de ces images à l'époque des juges[1], dans la maison de David[2] et même encore du temps de Josias[3]. On s'en servait pour consulter l'oracle[4]. A partir d'un certain moment, le puritanisme jahviste se mit à combattre l'emploi de ces images ; on y vit avec raison un reste d'idolâtrie[5]. Comme Mical mit le Théraphim de famille dans le lit de David, pour faire croire aux émissaires de Saül que son mari y était malade[6], il est à présumer que les Théraphim étaient des simulacres à tête humaine et qu'ils avaient quelquefois les dimensions du corps humain. Cela concorde pleinement avec la supposition qu'ils étaient les images des ancêtres. La plupart de ces idoles étaient sans doute en bois, en métal ou en terre cuite et provenaient principalement de l'industrie phénicienne[7].

§ 2. Les cérémonies et les fêtes religieuses.

Concernant les pratiques religieuses usitées parmi les anciens Hébreux, il y a lieu de faire remarquer d'abord qu'ils n'avaient assurément ni temples ni prêtres. Tout prouve qu'ils étaient des pâtres nomades. Or ceux-ci ne peuvent s'établir nulle part d'une manière permanente, ni avoir par conséquent de vrais sanctuaires. Ils sont aussi trop inhabiles pour élever des édifices religieux, puisqu'ils habitent d'ordinaire sous la tente. Ils sont d'autant plus enclins à n'adorer que des objets de la nature, comme ils se rencontrent, sources, pierres, arbres sacrés, etc., ou bien les mânes des ancêtres et des idoles portatives. Dans ces

[1] Jug. XVII, 5 ; XVIII, 17 s., 20. — [2] I Sam. XIX, 13 ss. — [3] II Rois XXIII, 24. — [4] Ez. XXI, 26 ; Zach. X, 2. — [5] I Sam. XV, 23 ; II Rois XXIII, 24. Comp. Gen. XXXV, 2—4. — [6] I Sam. XIX, 13 ss. — [7] Perrot et Chipiez, IV, p. 432 ss.

conditions, il ne peut pas y avoir de sacerdoce proprement dit. Celui ci est généralement rattaché à un sanctuaire, dont il est le gardien, où il offre des sacrifices et consulte la Divinité. Nous savons positivement que les anciens Hébreux n'avaient pas de prêtres, mais que les pères de famille remplissaient les fonctions sacerdotales[1]. Ce n'est qu'après leur installation dans le pays de Canaan que les Israélites se mirent à élever des sanctuaires et à les placer sous la surveillance d'un sacerdoce. A cet égard et à d'autres, la Genèse semble refléter en partie la vérité historique. D'après elle, les patriarches n'avaient ni sanctuaires ni prêtres, mais se contentaient d'offrir eux-mêmes des sacrifices auprès de quelque source, de quelque pierre ou de quelque arbre sacré. Par contre, les Hébreux auront eu des devins. Comme plus tard l'art de la divination jouera un grand rôle en Israël, comme les anciens prophètes seront avant tout des devins et aussi, dans quelque mesure, des magiciens, de même qu'on le voit chez tous les peuples primitifs, il est infiniment probable que les ancêtres d'Israël avaient leurs devins. Plusieurs traits que nous avons déjà relatés indiquent qu'ils consultaient l'oracle, ce qui confirme notre dire.

Touchant les cérémonies religieuses, il va de soi que le sacrifice occupait la première place, comme parmi tous les peuples primitifs et en Israël pendant tout le cours de son existence. Dans l'Ancien Testament, le sacrifice est généralement présenté comme un don fait à Jahvé[2]. Mais à l'origine il était peut-être avant tout un acte de communion des fidèles entre eux et avec la Divinité, étant principalement un repas sacré[3]. Les principaux produits des anciens Hébreux, pâtres et nomades, étant le bétail, les sacrifices auront surtout été des sacrifices sanglants. On est même

[1] Piepenbring, p. 40 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 52 ss. — [2] Piepenbring, p. 54 ss.; Benzinger, p. 431 ss.; Nowack, § 103. — [3] R. Smith, *Religion*, p. 239 s., 243, 265 s. 269 ss., 312 ss.

autorisé à croire qu'ils offraient aussi des sacrifices humains, suivant l'usage des autres peuples sémites de l'Asie occidentale; car des sacrifices de ce genre se sont longtemps maintenus en Israël[1]. Ce sont les fils premiers-nés qu'on immolait de préférence[2], parce qu'ils étaient censés appartenir plus particulièrement à la Divinité, comme les premiers-nés des troupeaux[3]. L'usage des sacrifices humains, à peu près général dans l'antiquité et même jusqu'à ce jour, parmi les peuples sauvages, existait également chez les Phéniciens et les Cananéens, et eux aussi immolaient surtout les premiers-nés[4]. Les Hébreux l'auraient-ils emprunté, plus tard seulement, des Cananéens, comme on l'a dit[5]? Cela n'est pas certain. Par contre, il se peut que le sacrifice des premiers-nés ne soit pas un ancien usage israélite[6]. Mais si Wellhausen et Stade soutiennent qu'il ne fut introduit que vers l'exil et sous l'influence assyrienne[7], nous pensons qu'ils se trompent; car le vieux récit de Genèse XXII est déjà dirigé contre cet usage[8]. Ce récit prouve que le jahvisme israélite, qui lui-même tolérait d'abord les sacrifices humains, comme nous le verrons, s'éleva ensuite à un point de vue supérieur et condamna cette coutume barbare. Dès lors on ordonna que les premiers-nés des hommes fussent rachetés[9]. Une autre offrande d'un caractère antique consistait à verser de l'huile sur les pierres sacrées[10], ou à répandre de l'eau devant la Divinité[11]. Cette dernière espèce de libations aura été seule

[1] Piepenbring, p. 57 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 196s.; Tiele, I, p. 240 ss.; Schultz, p. 131 s.; R. Smith, *Religion*, p. 361 ss. Comp Kamphausen, *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion.* — [2] Mich. VI, 7; Ez. XX, 26. — [3] Ex. XXII, 28 s.; XXXIV, 19 s.; Nomb. XVIII, 15; Comp. R. Smith, *Religion*, p. 464 s. — [4] Pietschmann, p. 167 ss., 229 s. — [5] Benzinger, p. 433; Nowack, II, p. 206. Comp. Smend, p. 271. — [6] Smend, p. 276, en note. — [7] Wellhausen, *Prolegomena*, p 90; Stade, I, p. 634. — [8] Comp. Holzinger, p. 249. — [9] Ex. XIII, 13, 15; XXXIV, 19 s. — [10] Gen. XXVIII, 18. — [11] I Sam. VII, 6; II Sam. XXIII, 16.

usitée, tant que les Hébreux vivaient à l'état nomade et ne se livraient pas encore à la culture de la vigne. Plus tard, quand ils furent installés dans le pays de Canaan et adonnés à la viticulture, les libations de vin remplacèrent grandement les libations plus primitives de l'eau [1].

Au sacrifice est sans doute venu se joindre, dès une haute antiquité, la prière, cet acte spontané du cœur croyant, qu'on rencontre dans toutes les religions, qui en est l'expression la plus naturelle et la plus parfaite, qui est l'âme même de la piété [2]. Mais nous n'avons pas le moyen d'établir une différence entre le cachet primitif de la prière et le caractère qu'elle avait plus tard. Il est fort probable que, dans son essence, elle n'a pas varié pendant des siècles. L'homme antique, dominé par les conceptions superstitieuses de la religion primitive, pensait obtenir, par la prière et par des moyens magiques, tout ce qu'il pouvait désirer. Les lois de la nature étant absolument ignorées de lui, elles ne pouvaient pas créer d'obstacle à l'exaucement de n'importe quelle prière.

La circoncision, qu'on retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes et plus particulièrement chez les peuples de race sémitique [3], faisait peut-être aussi partie de la religion primitive des Hébreux. Ce qui semble le prouver c'est que, dans les temps historiques, on se servait encore d'un couteau de pierre pour procéder à l'opération [4]. L'usage de la circoncision, parmi les tribus hébraïques, remonterait donc à l'âge de pierre [5]. De Josué V, 9 on pourrait, il est vrai, tirer une conclusion opposée. Jahvé doit avoir dit là à Josué, après que celui-ci eut circoncis les enfants d'Israël à Guilgal : « Aujourd'hui, j'ai roulé de dessus vous l'opprobre de l'Égypte. » Cela paraît vouloir dire que le reproche fait antérieurement aux Hébreux par les

[1] I Sam. I, 24. — [2] Sabatier, *Philosophie de la Religion*, p. 24 ss., 126 ss. — [3] *Bibel-Lexikon*, I, p. 405 s. ; Smend, p. 37 ; Nowack, I, p. 167, note 1. — [4] Ex. IV, 24—26 ; Jos. V, 2—8. — [5] Dillmann, à Ex. IV, 25.

Égyptiens d'être impurs, parce qu'ils n'étaient pas circoncis, n'avait, de cette façon, plus sa raison d'être[1]. Cette manière de voir trouverait une confirmation dans Exode IV, 25 s., si ce texte fait entendre que Moïse n'était pas circoncis avant son mariage, comme M. Nowack le soutient[2]. Nous avons toutefois de la peine à admettre que les Israélites adoptèrent un usage égyptien du temps de Moïse et de Josué, où ils devaient avoir fort peu de sympathie pour leurs anciens oppresseurs et nul désir de les imiter. Le texte cité du livre de Josué n'est pas non plus historique[3]. Quoi qu'il en soit, nous avons là devant nous un usage fort antique et qui n'est pas d'origine hébraïque.

Il est bien difficile de dire quelle a pu être la signification primordiale de ce rite. Les textes de l'Ancien Testament qui nous en parlent sont généralement influencés par des conceptions postérieures ; ils cherchent à rattacher cette cérémonie au culte de Jahvé, à en faire le sacrement initial de l'ancienne alliance[4]. Primitivement elle dut cependant avoir un autre sens, au sujet duquel nous ne sommes plus suffisamment renseignés et qui, par suite, est fort différemment conçu par les savants. L'opinion la plus originale et la plus plausible nous paraît être la suivante : la circoncision est un sacrifice sanglant offert à la Divinité; dans l'origine tout fiancé était obligé de s'y soumettre au moment de son mariage, afin qu'il contractât celui-ci dans l'état de pureté voulu ; plus tard elle dévia de son premier caractère et fut appliquée aux enfants, comme le baptême, uniquement conféré aux adultes dans l'Église primitive, fut ensuite administré aux nouveau-nés[5]. Il se peut aussi que la circoncision a été la cérémonie par laquelle les jeunes gens obtenaient, avec le droit de se marier, celui de participer au culte de la tribu[6]. Cette manière de voir concorde avec

[1] Nowack, I, p. 168. — [2] Nowack, I, p. 167 s. — [3] Nowack, I, p. 168 s. — [4] Piepenbring, p. 52 ss. — [5] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 355 ; Meyer, *Geschichte des alten Egyptens*, p. 40 s. ; Smend, p. 37. — [6] Benzinger, p. 154 ss. ; Nowack, I, p. 168.

les usages et les conceptions qui règnent à ce sujet chez beaucoup de tribus africaines, où la circoncision marque la transition de l'enfance à l'adolescence ou de celle-ci à l'âge viril, c'est-à-dire à l'âge où le mariage et les rapports sexuels sont permis à l'homme[1]. Comme la pratique de la circoncision est très répandue parmi ces tribus, il se pourrait même que les anciens Égyptiens l'eussent empruntée de là et que de l'Égypte elle eût passé aux Sémites de l'Asie occidentale, où on ne la trouve pas dans la haute antiquité. Le vieux texte Josué V, 9, interprété comme nous l'avons vu, pourrait être invoqué en faveur de cette manière de voir[2].

Les purifications religieuses, qu'on rencontre également chez une foule de peuples anciens et modernes[3], ont certainement été en usage chez les ancêtres d'Israël. Les plus vieux documents bibliques nous apprennent que, pour s'approcher de la Divinité, il fallait se purifier par des ablutions, changer de vêtements ou les laver[4]; que les personnes entachées de quelque impureté ne pouvaient pas participer aux solennités religieuses, ni toucher aux choses saintes[5]; que les lépreux étaient impurs et devaient rester hors du camp israélite[6]; que la cohabitation de l'homme avec la femme les rendait impurs tous deux[7]; qu'il fallait distinguer entre animaux purs et animaux impurs[8]; qu'il était défendu de manger de la chair déchirée aux champs[9], du chevreau cuit dans le lait de sa mère[10] et du sang[11]. Les guerriers paraissent avoir été des hommes sacrés, pendant toute la durée de la campagne à laquelle ils participaient, et tenus par conséquent de s'abstenir, durant cette période, de

[1] Stade, *Zeitschrift*, VI, p. 135 ss. — [2] Stade, même ouv., p. 133 s. ; le même, *Geschichte*, I, p. 423, note 1 ; Kittel, I, p. 269 s. ; Nowack, I, p. 167 s. — [3] *Bibel-Lexikon*, V, p. 65, 69. — [4] Gen. XXXV, 2 ; Ex. XIX, 10 ss. ; Jos. III, 5 ; VII, 13 ; I Sam. XVI, 5. — — [5] I Sam. XX, 26 ; XXI, 5 s. — [6] Nomb. XII, 9—15. Comp. II Rois VII, 3 ss. — [7] Ex. XIX, 15 ; I Sam. XXI, 5 ; II Sam. XI, 4. — [8] Gen. VII, 2, 8 ; VIII, 20. — [9] Ex. XXII, 30. — [10] XXIII, 19 ; XXXIV, 26. — [11] I Sam. XIV, 32—34.

tout commerce avec une femme[1]. Une série de ces observances, peut-être toutes, remontent sûrement à la plus haute antiquité.

Pour expliquer ces usages, on a souvent eu recours à des raisons hygiéniques ou autres qui étaient absolument étrangères aux anciens. Ceux-ci avaient des conceptions fort simples et même enfantines. Voici qui nous paraît beaucoup plus conforme à la vérité. De même que, par respect, on ne s'approche d'un souverain que dans un état de pureté parfaite, de même on aura pensé qu'il n'était pas permis de se présenter devant la Divinité dans un état d'impureté quelconque. Et puis tout ce qui produit de la répugnance chez l'homme était censé faire la même impression sur les dieux. Concernant la prohibition de certains aliments réputés impurs, il faut peut-être en chercher l'origine dans la vie pastorale des anciens Hébreux, où l'alimentation était, par la force des choses, fort simple et peu variée, où l'on aura été porté à croire impur tout ce qui sortait de l'usage reçu. C'est ainsi que l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens et les Récabites, fut un reste des usages de la vie nomade et une réaction contre les nouvelles habitudes contractées par les Israélites, après leur établissement dans le pays de Canaan[2]. Pour expliquer la défense de manger de tel ou tel animal, on a eu recours au totémisme, qui considère certains animaux comme les ancêtres des hommes, favorise leur adoration en cette qualité et interdit de les manger[3]. Nous pensons qu'il n'est pas possible d'expliquer pleinement toutes ces pratiques. Plusieurs d'entre elles auront été inspirées par de vieilles superstitions dont nous ne pouvons plus nous rendre compte. Aux anciens usages de ce genre en furent ajoutés d'autres dans la suite, et bien des choses furent déclarées impures qui ne l'avaient

[1] II Sam. XI, 9—13; Deut. XXIII, 9—11. Comp. Schwally, p. 85; Smend, p. 132. — [2] Piepenbring, p. 62 ss. — [3] Stade, *Geschichte*, I, p. 485; Benzinger, p. 152, 297 s., 484; R. Smith, *Religion*, p. 124 ss., 289 ss., 443 ss.

pas été primitivement, en particulier tout ce qui tenait à d'anciennes conceptions et pratiques religieuses jugées incompatibles avec le jahvisme postérieur [1].

Le vœu, usité chez tous les peuples, aussi en Israël, et consistant le plus souvent à promettre à la Divinité quelque offrande ou sacrifice, afin de s'assurer son secours dans un moment critique, en face d'un grand danger [2], — faisait, à n'en pas douter, partie des anciennes mœurs hébraïques. Deux vœux d'un type particulièrement antique nous montrent quel caractère tragique pouvait revêtir cet usage, dans certaines circonstances, et combien le vœu, une fois formulé, paraissait sacré et irrévocable. Ainsi Jephthé promit à Jahvé que, s'il lui donnait la victoire sur les Ammonites, il lui offrirait en holocauste ce qui, à son retour, sortirait en premier lieu de sa maison, et il immola sa fille unique, parce que c'est elle qu'il rencontra d'abord [3]. Saül, poursuivant les Philistins, fit promettre par serment à ses troupes de ne rien manger jusqu'à ce qu'il se fût vengé de ses ennemis et, sans l'intervention du peuple, il aurait immolé son brave fils Jonathan, parce que celui-ci, ignorant le vœu, avait mangé un peu de miel pour apaiser sa faim [4]. Jonathan aurait été immolé à Jahvé, comme le fut la fille de Jephthé, ce qui prouve, comme nous l'avons déjà dit, que, dans les anciens temps, le jahvisme n'était nullement hostile aux sacrifices humains [5].

Les anciens Hébreux auront aussi célébré certaines fêtes, surtout le sabbat et la nouvelle lune. Pour le pâtre, qui est obligé de veiller, la nuit, auprès de ses troupeaux, la lune, avec sa douce clarté, est une véritable bienfaitrice. Il est donc porté à lui faire une large part dans le culte. C'est ce que les Hébreux semblent avoir fait. La preuve en est que,

[1] Stade, I, p. 481 ss.; R. Smith, *Religion*, p. 152 ss., 446 ss., 454 ss; Schultz, p. 366 ss.; Smend, p. 327 ss.; Schwally, p. 76 ss., 85; Benzinger, p. 478 ss.; Nowack, § 113. — [2] Piepenbring, p. 60 ss.; Nowack, II, p. 263 ss. — [3] Jug. XI, 30—40. — [4] I Sam. XIV, 24 ss., 36 ss. — [5] Comp. I Sam. XV, 33; II Sam. XXI, 6.

dès une haute antiquité, ils célébraient le sabbat et la nouvelle lune [1]. Celle-ci est peut-être une fête plus ancienne que le sabbat, bien que, dans les temps historiques, elle joue un rôle plus effacé que lui [2]. La semaine de sept jours, avec son sabbat, semble tirer son origine des quatre phases de la lune et avoir eu d'abord un caractère purement astronomique [3]. Plus tard seulement, on en fit un jour de repos [4]. Anciennement déjà le sabbat est mis dans un rapport intime avec la fête de la nouvelle lune, et les deux apparaissent comme les principales solennités israélites [5]. C'est probablement à cause de leur commune origine qu'elles sont ainsi mises en connexion. On s'est demandé d'où les Hébreux ont emprunté l'usage du sabbat, et on s'est livré à ce sujet à des conjectures très diverses, sans être arrivé à un résultat certain [6]. Le rôle que la lune a joué chez eux, d'après ce que nous venons de voir, nous autorise de toute façon à penser qu'à l'instar des autres Sémites de la Mésopotamie ils étaient primitivement des adorateurs de Sin, le dieu de la lune [7].

La fête de Pâque, dont l'origine remonte très haut [8], aura également eu d'abord un caractère astronomique; elle aura été la fête du printemps, qu'on trouve chez la plupart des anciens peuples [9]. Cette signification de la fête ne perce toutefois plus dans l'Ancien Testament, à moins que la coutume de la célébrer pendant la nuit ne trahisse son caractère lunaire et ne permette de supposer que primitivement elle coïncidait avec la première nouvelle lune du printemps [10]. Il

[1] Benzinger, p. 464 s. — [2] Nowack, II, p. 138 ss. — [3] Dillmann, à Ex. XX, 8 ss. Comp. Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 121. — [4] Chap. VII, § 2 de cette Histoire. — [5] Am. VIII, 5; Os. II, 13; Es. I, 13; II Rois IV, 23. — [6] Nowack, II, p. 141 ss. — [7] Tiele, I, p. 296. — [8] R. Smith, *Religion*, p. 406 s., 413, 415. — [9] Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, p. 581; le même, *Bibel-Lexikon*, II, p. 269; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 431 s., 1139 s.; Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 164; le même, à Ex. XII, et *Geschichte*, § 58, 289. — [10] Stade, I, p. 501; Benzinger, p. 471, note 1.

semble ressortir d'un certain nombre de textes que cette fête était en rapport avec l'offrande des premiers-nés des troupeaux [1]. Un tel usage a pu subsister déjà fort anciennement chez les pâtres hébreux [2]. Il est cependant plus vraisemblable que, pendant que les Beni-Israël vivaient à l'état nomade, l'offrande des premiers-nés se faisait déjà le huitième jour après la naissance [3], et qu'elle était célébrée en famille; tandis que l'autre usage, consistant à offrir les premiers-nés une fois l'an, comme plusieurs textes cités le présupposent ou l'ordonnent, n'aura été introduit que lorsque les Israélites étaient établis en Canaan et avaient pris l'habitude de célébrer leurs fêtes annuelles près du sanctuaire dont chacun relevait.

L'offrande des premiers-nés était de toute façon un vieil usage des Hébreux. Même à une époque assez récente, ils la croyaient encore particulièrement agréable à Dieu. Cela ressort de l'histoire de Caïn et d'Abel, qui nous dit que l'offrande des premiers-nés faite par celui-ci fut agréée par la Divinité, mais non l'offrande des fruits de la terre, faite par le premier [4]. L'explication spiritualiste donnée dans Genèse IV, 6 s. de cette préférence exprime un point de vue moderne. La conception première de notre récit était que le pâtre et son sacrifice étaient approuvés par la Divinité, tandis que l'agriculteur, son genre de vie et ses sacrifices étaient contraires à sa volonté [5]. Et cette conception provient de ce que les premiers-nés étaient la principale offrande des anciens Hébreux, exclusivement livrés à la vie pastorale, au lieu que l'offrande des fruits de la terre ne fut introduite parmi eux que plus récemment, quand ils passèrent de la vie pastorale à la vie agricole [6].

[1] Ex. XIII, 11—16; XXXIV, 18—20; Deut. XV, 19—XVI, 2. Comp. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 88 s.; Stade, I, p. 501; R. Smith, *Religion*, p. 464. — [2] Smend, p. 38, 127, 132; Benzinger, p. 460, 470; Nowack, II, p. 147. — [3] Ex. XXII, 29. — [4] Gen. IV, 3—5. — [5] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 29 ss. — [6] Chap. VII, § 2 de cette Histoire. Comp. R. Smith, *Religion*, p. 458 ss., 462 ss.

Si l'offrande des premiers-nés, tout en remontant très haut, ne se rattache pas sûrement à la fête de Pâque, un autre usage en aura fait partie intégrante, dès les temps les plus reculés, c'est le repas pascal. La Bible raconte, à la vérité, que ce repas et la fête de Pâque en général furent institués pour perpétuer la délivrance de l'esclavage d'Égypte[1]. Mais nous verrons qu'à une époque plus récente seulement on se mit à imprimer aux anciennes fêtes israélites un caractère théocratique de ce genre. Contrairement à toute vraisemblance, on a même fait dépendre l'offrande des premiers-nés de la sortie d'Égypte[2]. Le repas en commun dans chaque famille, pour manger la victime pascale, est un usage tout patriarcal, emprunté à la vie nomade et pastorale des anciens Hébreux, où chaque père de famille était le prêtre des siens, où la communauté religieuse se restreignait aux membres de chaque famille.

Il se pourrait qu'un autre vieil usage concernant la fête de Pâque fût caché dans Exode XII, qui rapporte qu'on trempait un bouquet d'hysope dans le sang de la victime immolée et qu'on en badigeonnait le linteau et les poteaux de chaque maison[3]. Cet usage est motivé d'une manière légendaire; il est présenté comme un préservatif contre l'ange exterminateur qui frappa tous les premiers-nés des Égyptiens[4]. Mais c'était bien plutôt une cérémonie de lustration, qui semble avoir eu une antique origine sémitique et dont on retrouve encore des traces chez certains nomades de cette race[5]. Son but aura été d'écarter de l'entrée de chaque habitation les mauvais esprits, ce qui expliquerait le mieux que, dans la suite, on ait pu en faire un préservatif contre l'ange exterminateur.

Une vieille fête pastorale, accompagnée de réjouissances et assurément aussi de sacrifices, était celle de la tonte des

[1] Ex. XII. — [2] Ex. XIII, 11—16; Nomb. III, 13; VIII, 17. — [3] Ex. XII, 22 s. Comp. v. 7. — [4] V. 23, 27. Comp. v. 12 s. — [5] Stade, I, p. 501; Benzinger, p. 471; Nowack, II, p. 148 s.

brebis[1]. S'il n'en est plus question que dans peu de textes, c'est qu'elle perdit beaucoup de son importance, à partir de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan. Dès lors, tous leurs usages empruntés à la vie nomade et pastorale furent peu à peu relégués à l'arrière-plan, comme nous en rencontrerons des preuves nombreuses, pour être remplacés par des usages nouveaux, cadrant avec leur nouveau genre de vie, sédentaire et agricole. Mais anciennement la fête de la tonte des brebis devait avoir une grande importance. De même que l'agriculteur sentait le besoin de célébrer annuellement une ou plusieurs fêtes d'actions de grâces, pour remercier la Divinité des différents produits du sol, de même le pâtre croyait devoir la remercier, par une solennité spéciale, du produit si important de la toison des brebis. D'après les textes cités, cette fête n'était qu'une fête domestique, célébrée par chaque chef de famille avec les siens, à l'instar de l'offrande des premiers-nés dans les anciens temps. Il est même à supposer que, dans ces temps, où les Hébreux nomades ne pouvaient pas former un peuple ni une grande communauté religieuse, mais être seulement groupés ensemble par familles ou par petits clans, la plupart des fêtes avaient un caractère essentiellement domestique et étaient simplement présidées par le père de famille[2].

§ 3. Les mœurs.

Ce qui vient d'être dit, dans les deux paragraphes précédents, convaincra tout esprit non prévenu que la religion primitive des Hébreux ressemblait en somme à celle des anciens Sémites en général et qu'elle n'avait aucune supériorité particulière. Nous avions donc raison de soutenir

[1] II Sam. XIII, 23 ss.; I Sam. XXV, 4 ss.; Gen. XXXVIII, 12 s. — [2] Comp. Benzinger, p. 136 s.; Nowack, I, p. 154.

que le point de vue traditionnel et celui de M. Renan, suivant lesquels les ancêtres d'Israël auraient professé une religion relativement très pure ou même idéale, sont complétement erronés. Les mœurs d'un peuple correspondant d'ordinaire à sa religion, il est naturel que Renan prête également aux anciens Hébreux une vie morale fort élevée et pure. Nous pensons, au contraire, que l'une était aussi grossière que l'autre. Nous ne rencontrerons que trop de preuves des mœurs barbares qui régnaient, pendant de longs siècles, au sein du peuple d'Israël et qui n'étaient assurément que la continuation de celles de leurs ancêtres. Pour le moment, nous nous contenterons d'opposer à l'opinion anti-historique de l'illustre écrivain les paroles suivantes de Reuss, qui nous paraissent être beaucoup plus près de la vérité :

« Vue de loin, dit le grand savant strasbourgeois, et à travers le prisme de la poésie idyllique, telle que nous l'offrent les récits de la Genèse, la simplicité de la vie du bédouin, de la vie patriarcale, comme nous aimons à l'appeler, peut nous intéresser et sourire à notre imagination. Il est vrai aussi que les progrès de la civilisation et le développement de la richesse amènent avec eux des vices que ne connaît point la modeste tente du désert. Cependant ce serait une grosse erreur que de se représenter ses hôtes, à cause de leur pauvreté même, comme les dépositaires de toutes les vertus paisibles. Tout au contraire, les mauvais instincts de la nature humaine y ont la chance de se développer librement, le frein salutaire d'un ordre social plus parfait ne les contenant pas encore. L'activité domestique étant presque exclusivement subordonnée à ce qu'exige l'entretien du troupeau, il en résulte une uniformité désespérante de la vie journalière, qui n'est rien moins que propre à favoriser la culture intellectuelle. Pendant une grande partie de l'année, beaucoup d'individus n'ont d'autre société que la brute. L'oisiveté, les passions égoïstes, le faux point d'honneur, l'esprit vindicatif forment les ombres

d'un tableau dont on se plaît à ne voir que le beau côté. Mais ce qui doit surtout être relevé ici, c'est la condition avilissante de la femme, qui n'est que la première servante dans ce ménage, où elle est condamnée à disputer la place à d'autres et où la jalousie des mères sème la discorde et l'inimitié parmi les enfants. De tous ces faits, les traditions relatives à l'âge héroïque nous fournissent des exemples très instructifs, et les légendes qui forment le préambule de l'histoire nationale témoignent de la persistance de ces mœurs, qu'on savait encore peindre avec les couleurs les plus vives à une époque bien plus récente [1]. »

Pour compléter cette esquisse, nous allons relever les traits principaux concernant la vie de famille en Israël, à une époque beaucoup plus rapprochée de nous. Nous pourrons en conclure, avec une grande vraisemblance, que plus anciennement les mœurs domestiques, — prépondérantes dans les temps primitifs, où les Hébreux n'étaient que des pâtres nomades, groupés par simples familles ou clans, — laissaient beaucoup à désirer et ne différaient pas de celles de l'antiquité en général [2].

Les mœurs domestiques d'une société se reconnaissent le mieux au sort qui y est fait à la femme. Or la femme israélite, comme toutes les femmes antiques, était loin de jouir des privilèges et des libertés qui sont le partage de la femme moderne, dans nos pays civilisés. Elle entrait en mariage dans des conditions tout autres qu'au milieu de nous. Elle devenait en réalité la propriété de son mari, après avoir été celle de son père. Aussi est-elle énumérée, dans le décalogue, parmi tous les autres objets qui peuvent appartenir à un propriétaire: maison, serviteur, servante, bœuf, âne et autres choses de ce genre [3]. Elle était considérée comme telle, parce que son mari l'achetait proprement de

[1] *Histoire des Israélites*, p. 12. Comp. Benzinger, p. 73 s.; Nowack, I, p. 101 ss. — [2] Comp., sur ce point, Stade, I, p. 377 ss.; Benzinger, p. 133 ss.; Nowack, I, p. 155 ss. — [3] Ex. XX, 17.

la main de son père et que le prix de l'offre jouait le rôle capital dans le contrat, et non son consentement à elle, qui, dans la plupart des cas, n'entrait certainement pas en ligne de compte [1]. Une indemnité était due au père de la jeune fille, parce que le mariage de celle-ci lui faisait perdre des bras utiles, mis au service de la maison de son gendre. Le mari, achetant en quelque sorte sa femme, était, par cela même, libre de s'en procurer autant qu'il pouvait payer et entretenir. De là la polygamie, que nous trouvons en Israël, comme partout dans l'antiquité. Elle paraissait tout particulièrement commandée, quand la première femme était stérile ou n'avait que peu d'enfants [2].

L'inégalité entre l'homme et la femme, qui résulte déjà suffisamment de ce qui précède, éclate surtout dans le fait que la femme devait à son mari une fidélité absolue, tandis que lui n'avait pas seulement le droit de prendre autant de femmes et de concubines qu'il voulait, mais encore celui d'avoir des liaisons maritales en dehors de celles de son harem. Il ne se rendait coupable qu'en ayant des rapports de ce genre avec une autre femme mariée ou avec une jeune fille fiancée, qui était assimilée à la femme mariée; dans ce cas seulement, il était considéré comme adultère et digne de mort [3]. Lorsque la femme n'était qu'une esclave, une simple amende suffisait même pour expier la faute [4]. Mais sa culpabilité ne consistait nullement dans l'infidélité envers sa femme ou ses femmes, auxquelles il ne devait point d'égard à ce sujet. Ce qui seul entrait en ligne de compte, c'était l'atteinte portée à la propriété du prochain, dans la personne de sa femme ou de sa fille [5]. On voit que, dans tous les cas donnés, les droits de la femme ne comptaient guère ou point, comparativement à ceux de l'homme [6].

[1] Gen. XXIX, 18, 27; XXXIV, 12; Ex. XXII, 15; Deut. XXII, 28 s.; I Sam. XVIII, 17, 23—25; II Sam. III, 14; Os. III, 2. — [2] Gen. XVI, 1 ss.; XXX, 1 ss., 9 ss.; I Sam. I, 2. — [3] Ex. XX, 14; Deut. XXII, 22 ss. — [4] Lév. XIX, 20 ss. — [5] Ex. XX, 17; XXII, 15 s.; Deut. XXII, 28 s. — [6] Comp. Nomb. XXX, 7—9, 11—16.

Une autre preuve que les droits de la femme étaient complétement sacrifiés ou grandement subordonnés à ceux de son mari, c'est que le divorce dépendait entièrement du bon plaisir de celui-ci[1], excepté quand il accusait faussement sa femme de n'avoir plus été vierge, en se mariant[2], ou quand il avait été obligé d'épouser une jeune fille qu'il avait déshonorée[3]. Cette facilité accordée au mari, et à lui seul, de divorcer, découlait de la manière dont le mariage se contractait. Celui-ci n'étant qu'une espèce de marché et le mari ayant acquis sa femme à prix d'argent, il est naturel que celle-ci ne pouvait pas être libre de dénoncer le contrat, mais seulement le mari.

L'infériorité de la femme ressort encore du rang subordonné ou effacé qui lui est assigné dans la communauté religieuse. Aux yeux des anciens Hébreux, elle était impropre à l'accomplissement d'aucun acte religieux. Ni la femme ni la fille d'un homme décédé ne pouvait lui rendre le culte qui lui était dû. De là la nécessité du lévirat, ayant pour but de faire naître un fils posthume à tout homme qui n'en avait pas eu de son vivant[4]. A l'homme seul on rendait un culte, après son décès, et non à la femme. Même pendant que celle-ci était en vie, elle n'avait le droit de participer au culte qu'en tant qu'elle était mariée. Par son mariage seulement, elle faisait partie d'une communauté religieuse, celle de son mari. Un reste de cette tendance s'est conservé jusqu'à ce jour, puisque le sexe fort continue à jouer le rôle principal dans le service divin des synagogues et que la jeune fille en est complétement exclue[5].

Disons aussi, à cet endroit, que les Hébreux possédaient des esclaves, à l'instar de tous les peuples de l'antiquité. Comme eux, ils s'en procuraient par la guerre[6]. Mais ils

[1] Deut. XXIV, 1—4. — [2] XXII, 13—19. — [3] V. 28 s. — [4] Deut. XXV, ss. — [5] Schwally, § 10. — [6] Deut. XX, 14; XXI, 10 s.

pouvaient également acheter des esclaves, même israélites. Il ne leur était toutefois permis de garder ces derniers à leur service qu'un certain nombre d'années, à moins que les esclaves eux-mêmes ne s'y engageassent pour toute leur vie [1]. Les esclaves étrangers ne jouissaient assurément pas des mêmes privilèges que les indigènes. Tout porte à croire qu'ils étaient obligés de rester dans la servitude à perpétuité [2].

D'après ce que nous venons de voir, le père de famille possédait un pouvoir à peu près absolu sur ses enfants. Non seulement il lui était permis de choisir aux fils des femmes et aux filles des maris selon ses convenances [3], mais encore de vendre ses enfants, surtout ses filles, comme esclaves [4]. L'usage des sacrifices humains, chez les Hébreux, en particulier celui des premiers-nés, nous autorise à penser que le père avait droit de vie et de mort sur ses enfants et qu'il pouvait les offrir en sacrifice, s'il le jugeait à propos. Il avait aussi ce droit pour punir un forfait commis par l'un de ses enfants [5].

Un dernier trait caractérise les mœurs des anciens Hébreux, c'est que la vengeance du sang jouait un très grand rôle parmi eux. Tant qu'ils étaient de simples pâtres nomades, leur organisation civile en général laissait beaucoup à désirer et, de même, leur juridiction. La vie sédentaire seulement permet d'établir des règles fixes à ce sujet et de veiller à leur maintien. Parmi les hordes nomades, au contraire, l'arbitraire individuel joue un très grand rôle et la force y prime trop souvent le droit. Pour sauvegarder la vie individuelle, elles ne connaissent d'autre moyen que la vengeance du sang. Celle-ci a persisté jusque fort tard

[1] Ex. XXI, 1 ss. Comp. Deut. XV, 12 ss. — [2] Benzinger, p. 160; Nowack, I, p. 173 ss. — [3] Gen. XXIV, 3 s.; XXXVIII, 6. — [4] Ex. XXI, 7. — [5] Gen. XXXVIII, 24; Deut. XXI, 18—21. Comp. Benzinger, p. 148.

en Israël et entraîné de grands abus[1]. Les législateurs hébreux n'ont pas osé l'abolir; ils l'ont seulement réglementée, pour éviter les abus[2]. D'après elle, quand un meurtre avait été commis, le plus proche parent de la victime n'avait pas seulement le droit, mais aussi le devoir de venger le sang versé[3]. Le meurtrier n'était pas seul rendu responsable du crime, mais encore toute sa famille[4].

CHAPITRE III

MOÏSE ET LE JAHVISME

§ 1. Moïse.

Il ressort du chapitre précédent que la religion primitive des Hébreux se rapprochait grandement de celle des peuples sémites en général, que c'était une religion de la nature, une espèce d'animisme, consistant à croire que les esprits divins habitaient dans certains objets de la nature ou qu'ils se confondaient avec les mânes des ancêtres. Nous verrons plus loin que, lorsqu'ils envahirent le pays de Canaan et s'en emparèrent, ils professaient le jahvisme; que celui-ci était le ciment qui les unissait, malgré leur morcellement politique; que c'était aussi la grande force de résistance qui les empêchait d'être complétement dominés par la religion cananéenne, nonobstant la grande puissance d'attraction que celle-ci exerçait sur eux; qu'ils ont même trouvé le moyen d'absorber et de dominer la population indigène,

[1] Gen. IV, 23 s. — [2] Ex. XXI, 12 ss.; Deut. XIX, 1—13; Nomb. XXXV, 16—28. — [3] Jug. VIII, 18 ss.; II Sam. III, 27; XIV, 4 ss. Comp. Gen. IV, 9—15. — [4] II Sam. XXI, 1 ss. Comp. Benzinger, p. 335; Nowack, I, p. 330.

bien que celle-ci leur fût supérieure à tant d'égards. Des événements extraordinaires doivent donc s'être passés entre l'asservissement des enfants d'Israël, dans le pays d'Égypte, et la conquête de Canaan. Quels sont ces événements? La Bible nous dit que Moïse n'a pas seulement affranchi son peuple de l'esclavage d'Égypte, mais qu'il en a aussi réformé la religion et les mœurs, en le gagnant au jahvisme, dans le désert du Sinaï. Le fond de ces renseignements doit être historique, puisqu'il nous fournit le trait d'union indispensable entre les temps primitifs et l'époque des juges, l'explication dont nous avons besoin pour comprendre le développement ultérieur de la vie religieuse et nationale d'Israël.

Les plus anciennes sources du Pentateuque déjà racontent que Jahvé se fit connaître à Moïse, au mont Sinaï, et le chargea de délivrer les enfants d'Israël de la servitude d'Égypte, ce qu'il fit aussi[1]. Plus loin elles nous disent qu'il jugea lui-même le peuple et qu'il institua un pouvoir judiciaire régulier[2]; qu'il traita une alliance entre Israël et Jahvé et promulgua une série de lois[3]. Il est en outre présenté comme le principal prêtre[4] et le plus grand prophète de son peuple[5]. Toutes ces traditions ne peuvent pas être tirées de l'air. Elles doivent avoir quelque base dans l'histoire. Nous savons déjà que Moïse doit réellement avoir été le libérateur et le chef de son peuple[6]. Nous faisons maintenant un pas de plus et nous affirmons qu'il a certainement fait prévaloir dans son sein le jahvisme sur la religion primitive des Hébreux.

Si tout cela ne peut pas être sérieusement contesté, la difficulté commence, lorsqu'il s'agit de dire au juste quelle a été l'œuvre de Moïse. Le Pentateuque lui attribue un travail législatif colossal. Mais la critique moderne a dé-

[1] Ex. III ss. ; VII ss. — [2] XVIII, 13 ss. — [3] XIX—XXIII ; XXXIV. — [4] XXIV, 6—8 ; XXXIII, 7 ss. Comp. XVII, 15. — [5] Deut. XVIII, 15, 18 ; XXXIV, 10 ; Os. XII, 14. — [6] Voy. chap. I, § 3 de cette Histoire.

montré, et nous verrons dans la suite, que la plus grande partie des lois attribuées à Moïse est postexilienne; qu'une autre partie importante, contenue dans le Deutéronome, date de l'époque de Josias; enfin que deux courts morceaux seulement, Exode XX—XXIII et XXXIV, 14-28, remontent plus haut, mais pas au delà du IXe siècle avant notre ère. Même le décalogue, dont le noyau pourrait à la rigueur provenir de Moïse, ne date pas d'aussi loin sous sa forme actuelle [1]. Il en est de même d'Exode XXXIV, 14-26, un autre décalogue plus primitif [2]. Qu'est-ce que nous pouvons dès lors savoir de certain sur l'œuvre législative de Moïse? Il est bien difficile de le dire. On a même complétement mis en doute que Moïse ait agi en législateur [3].

Pour expliquer son œuvre, on en a longtemps cherché les principaux éléments dans la religion égyptienne. Renan s'est encore placé à ce point de vue [4]. Mais il est impossible de découvrir, dans l'ancienne religion d'Israël, la moindre influence directe de l'Égypte. Il est surtout étrange de penser que le jahvisme a été emprunté aux Égyptiens. Comment les Hébreux auraient-ils pu embrasser la religion de leurs oppresseurs? Comment en particulier auraient-ils pu croire qu'ils ont été affranchis du joug de l'Égypte par une Divinité égyptienne [5]? D'ailleurs, comme le dit Wellhausen, Jahvé est aussi peu égyptien que possible [6]. D'après plusieurs savants, les enfants d'Israël auraient emprunté le jahvisme aux Kénites, qui se fondirent plus tard avec la tribu de Juda et lui fournirent l'un de ses chefs, Caleb; c'est d'eux que Moïse aurait appris à connaître Jahvé par l'intermédiaire de Jéthro, son beau-père, qui était un

[1] Meier, *Poetische Literatur der Hebräer*, p. 41 ss.; Knobel, *Exodus u. Leviticus*, p. 196 s.; de Wette-Schrader, § 183, note g; Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 65 ss., 182 ss.; le même, *Geschichte*, § 77; Vernes, p. 145 ss.; Montefiore, p. 553 ss.; Smend, p. 278 s. — [2] Smend, p. 47, en note. — [3] Smend, p. 13, 16. — [4] Renan, I, p. 142 ss. — [5] *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 320 s.; Kayser-Marti, p. 52 s. — [6] Wellhausen, *Geschichte*, p. 14, en note.

Kénite[1]. D'autres pensent que certaines tribus israélites, en particulier celle de Joseph, professèrent d'ancienne date le jahvisme et que Moïse contribua à y gagner toutes les autres[2].

Un fait certain, déjà relevé plus haut, c'est que le jahvisme était la religion légale d'Israël dès avant l'époque des juges. Tous les chefs du peuple hébreu, à partir des temps mosaïques, le professaient. La pensée que Jahvé est le dieu d'Israël n'est pas seulement à la base des plus anciens documents législatifs et prophétiques d'Israël, mais déjà à celle du cantique de Débora[3]. Ce principe étant dominant parmi les tribus israélites, à l'époque des juges, il date nécessairement de plus loin, c'est-à-dire pour le moins des temps mosaïques[4]. Un autre fait indubitable est que Jahvé était originairement le dieu du mont Sinaï ou Horeb, où il était censé avoir sa résidence[5]. C'est donc là que les Hébreux ont sûrement appris à le connaître, soit par Moïse, soit autrement.

Jusqu'à quel point Jahvé avait-il déjà pour Moïse un caractère éthique ou n'était-il qu'un simple dieu de la nature? On ne saurait le dire au juste. Nous verrons, dans le paragraphe suivant, que Jahvé était d'abord essentiellement le dieu du tonnerre. La suite de notre exposition montrera également que, pendant des siècles, le formalisme dominait complètement la religion d'Israël et que les prophètes du VIII[e] siècle seulement s'engagèrent, sous ce rapport, dans une voie vraiment nouvelle. Il ne faudrait évidemment pas se faire de l'œuvre de Moïse une conception

[1] Tiele, II, p. 299 s.; Stade, I, p. 131 s.; le même, *Zeitschrift*, XIV, p. 299 ss., 307 ss.; Budde, *Preussische Jahrbücher*, LXXXV, p. 60 ss. — [2] Wellhausen, *Geschichte*, p. 11, 17; Kittel, I, p. 157; Montefiore, p. 52 s.; Smend, p. 17, 29 ss.; Nowack, *Israel. Religion*, p. 15 s. — [3] Jug. V, 2 ss. — [4] Comp. Stade, I, p. 439, 515 ss.; Smend, p. 13 ss; Montefiore, p, 18 ss., 31 s. — [5] Ex. III, 1 ss.; IV, 27; XXIV, 13; Jug. V, 4 s.; Deut. XXXIII, 2; I Rois XIX, 8 ss. Comp. Smend, p. 29 s.; Benzinger, p. 366 s.; Nowack, *Archäologie*, II, p. 2.

trop idéale. Il a nécessairement dû l'adapter aux hordes grossières auxquelles elle était destinée; s'il voulait rester à leur portée, il ne pouvait pas trop dépasser leur niveau intellectuel, religieux et moral. Et puis nous aurons l'occasion de voir que le prophétisme jahviste lui-même exerça, pendant longtemps, l'art de la divination et se contenta de prêcher à Israël la simple monolâtrie, l'adoration exclusive de Jahvé, et non le monothéisme, l'existence d'un seul Dieu, auquel il ne s'éleva en réalité que vers l'exil. Si nous voulons rester dans la vérité historique, il faut nous représenter l'activité de Moïse conformément au prophétisme primitif et imparfait d'Israël, que nous apprendrons à connaître [1], et non d'après le prophétisme supérieur des temps plus récents [2]. Suivant une déclaration de Smend, la pensée que Moïse a beaucoup devancé son temps est un pur effet d'imagination [3]. Le même savant va jusqu'à dire que Moïse n'a pu donner à Israël ni droit ni culte nouveau, aussi peu que des mœurs religieuses nouvelles, qu'il doit avoir invoqué et adoré Jahvé de la même manière que les pères [4]. Pour lui, l'œuvre capitale de Moïse consiste à avoir créé Israël, en tirant les Hébreux de l'Égypte, en les unissant dans le désert, en leur donnant une nouvelle patrie, par la conquête du pays transjordanique, et en leur permettant ainsi de devenir des cultivateurs [5]. D'autres soutiennent que le grand mérite de Moïse est d'avoir établi une connexion intime entre les idées religieuses et la vie morale, selon l'enseignement des grands prophètes écrivains [6].

Quant à nous, nous sommes porté à croire que Moïse a posé le principe, non que Jahvé fût le seul vrai Dieu, mais qu'Israël devait l'adorer seul; car ce dernier principe est à la base de la religion officielle d'Israël, dès l'époque des

[1] Comp. Piepenbring, § 2. — [2] Piepenbring, § 7. — [3] Smend, p. 47. Comp. Montefiore, p. 47 s. — [4] Smend, p. 37. — [5] Page 16. Comp. Wellhausen, *Geschichte*, p. 13 s. — [6] Kittel, I, p. 218 ss.; Montefiore, p. 44 ss.; R. Smith, *Old Testament*, p. 304 s.; le même, *Prophets*, p. 40 s.

juges, comme nous l'avons vu. Il nous paraît également probable que Moïse s'éleva, dans quelque mesure, au-dessus du naturalisme sémitique des anciens Hébreux et qu'il donna la première impulsion puissante en Israël à une conception éthique de la religion[1]. Il l'aura même fait d'une manière fort simple et naturelle. Dans tout ce que la Bible nous dit de la délivrance de l'esclavage d'Égypte, celle-ci est exclusivement attribuée à Jahvé. Il est donc permis de penser que c'était là la pensée maîtresse de Moïse et qu'il l'inculqua à son peuple. Israël fut ainsi moralement obligé envers Jahvé, il contracta envers lui une dette de reconnaissance. Voilà pourquoi la recommandation qui lui est adressée en tête du décalogue et souvent ailleurs, d'adorer exclusivement Jahvé, parce qu'il l'a tiré du pays d'Égypte, de la maison de servitude, pourrait être mosaïque. Le libérateur d'Israël aurait ainsi formulé la loi fondamentale de la religion de son peuple et il aurait basé la fidélité envers Jahvé sur la reconnaissance; en d'autres termes, il aurait introduit dans la religion de son peuple un principe éminemment éthique et fécond en vertu[2].

Il ne faut pas non plus perdre de vue que la piété antique, fort peu individuelle, embrassant généralement une communauté entière, ne fût-ce qu'une famille ou un clan, impliquait nécessairement certains principes moraux. Nous avons vu qu'à l'origine le sacrifice culminait dans un repas sacré, ayant pour but d'entretenir la communion des fidèles entre eux et avec la Divinité[3]. C'était un lien fraternel puissant entre les membres de la communauté. La religion des Hébreux surtout avait un caractère collectif très prononcé jusque vers l'exil. Le fidèle était donc obligé de cultiver la solidarité avec les autres membres de la communauté religieuse, ce qui était un stimulant moral efficace. La moralité engendrée par une telle piété avait sans doute

[1] *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, 325 ss., 329 ss. — [2] Comp. R. Smith, *Prophets*, p. 32 ss. — [3] Chap. II, § 2 de cette Histoire.

ses limites étroites. Toutes les anciennes religions, celle des Hébreux y comprise, étant particularistes, le dieu de la famille, de la tribu ou de la nation n'avait aucune obligation envers quelqu'un d'autre, comme ces communautés n'en avaient pas envers les gens du dehors. Mais au sein de la communauté la religion exerçait une réelle influence morale. Si elle avait un caractère trop collectif et se confondait souvent avec le patriotisme, d'un autre côté, elle savait provoquer des actes d'héroïsme que nous admirons encore. Nous trouvons là déjà des triomphes éclatants de l'intérêt général d'une communauté sur l'égoïsme individuel[1]. Si ces observations sont applicables à presque toutes les religions antiques, elles s'appliquent, à plus forte raison, au mosaïsme, qui aboutit au prophétisme éthique, unique dans son genre parmi les anciens, par la proclamation accentuée du Dieu de justice et de la nécessité de le servir avant tout par la pratique de la justice envers le prochain.

§ 2. Le jahvisme.

Après avoir examiné l'origine probable du culte de Jahvé et la manière dont il fut introduit en Israël, nous devons le considérer de plus près. Demandons-nous d'abord si nous pouvons encore savoir ce que signifie le terme de Jahvé[2]. On s'est donné beaucoup de peine pour résoudre le problème, tantôt en partant de l'hébreu, tantôt en recourant à d'autres langues. Mais la provenance étrangère du nom de Jahvé n'a pas pu être prouvée, malgré tous les efforts qu'on a faits dans ce but[3], et, de toutes les nom-

[1] Comp. R. Smith, *Religion*, p. 35 ss., 53 s., 265 ss. — [2] On reconnaît généralement de nos jours que c'est ici à peu près la vraie prononciation de ce nom, tandis que la prononciation traditionnelle, Jéhova, est défectueuse. — [3] Nicolas, *Études critiques sur la Bible*, I, p. 144 ss.; Oehler, *Theologie des A. T.*, § 40; Baudissin, I, p. 179 ss.; Dillmann, à Ex. III, 14 s.; Robertson, *The early religion of Israël*, p. 268 ss.

breuses explications de ce nom uniquement basées sur l'hébreu, aucune n'a encore paru assez satisfaisante pour s'imposer à tout le monde[1]. Il est même à présumer qu'on ne réussira jamais à jeter plus de lumière sur la question par les simples moyens philologiques dont nous disposons. Nous ne saurions donc trouver là un point de repère pour nous orienter sur le caractère du jahvisme. Il faut par suite nous engager dans une autre voie[2].

Il ressort de textes nombreux que Jahvé était, dans l'origine, le dieu du tonnerre et des éclairs, se révélant par les noirs nuages et le feu dévorant, par la lumière éclatante et le bruit effrayant de l'orage. Jahvé apparaît à Moïse dans une flamme de feu et dans un buisson ardent[3]. En accompagnant Israël à travers le désert, il manifeste, le jour, sa présence par une colonne de nuée et, la nuit, par une colonne de feu[4]. Lors de la promulgation de la loi en particulier, il fait connaître sa présence sur le Sinaï par des tonnerres, des éclairs et une épaisse fumée; toute la montagne est comme une fournaise ardente et tremble avec violence, tandis que le peuple, qui se trouve à ses pieds, est saisi d'une grande épouvante[5]. Ailleurs l'aspect de la gloire de Dieu sur le mont Sinaï est appelé un feu dévorant[6]. La colère de Dieu est appelée de même[7]. Ou bien le feu est censé sortir de Jahvé et consumer tout ce qu'il touche, surtout ce qui lui déplaît[8]. Jahvé et sa gloire sont aussi présen-

[1] Dillmann, à Ex. III, 13—15; Kayser-Marti, p. 56 ss. Comp. Halévy, ouv. cité, I, p. 53 ss. — [2] D'après Ex. III, 14, le nom de Jahvé viendrait de la racine hébraïque *haïah* ou *havah*, être. De là la traduction ordinaire de ce nom par *l'Éternel*, mais qui n'est certainement pas admissible: Piepenbring, p. 90 ss.; Smend, p. 21. — [3] Ex. III, 2. — [4] XIII, 21 s.; XIV, 19, 24. Comp. XXIV, 15 s., 18; XL, 34 s.; Nomb. XVII, 7; I Rois VIII, 10 s. — [5] Ex. XIX, 16 ss. Comp. Deut. IV, 11 s., 15, 33, 36; V, 19 ss.; XVIII, 16; Es. VI, 3 s. — [6] Ex. XXIV, 17; Deut. IV, 24; IX, 3. — [7] Deut. XXXII, 22. Comp. Es. X, 16 s.; XXX, 27, 30, 33; XXXIII, 14; Soph. II, 2; III, 8; Nah. I, 6; Mal. III, 2; Ps. XXI, 10; L, 3. — [8] Lév. IX, 24; X, 2; Nomb. XI, 1; XVI, 35; I Rois XVIII, 38; II Rois I, 12; II Chron. VII, 1—3; Job I, 16.

tés comme une lumière éblouissante[1]. Dans la description qu'Ézéchiel nous fournit des chérubins, ces symboles de la présence de Jahvé[2], leur approche est accompagnée d'un vent impétueux, de gros nuages, d'un grand bruit, et ils sont eux-mêmes comme la foudre, comme le feu étincelant et comme une lumière éclatante[3]. La description la plus caractéristique de Jahvé, se manifestant par tous les phénomènes de l'orage, se trouve dans le texte parallèle II Samuel XXII, 8 ss. et Psaume XVIII, 8 ss., ainsi que dans Psaume XXIX. C'est assurément parce que Jahvé était envisagé comme le dieu de l'orage, comme le dieu du tonnerre et des éclairs, ressemblant à un feu dévorant, qu'on pensait que le mortel ne pourrait s'approcher de lui sans mourir[4]. C'est parce qu'on l'identifiait avec la lumière éclatante et éblouissante de l'éclair qu'on était persuadé que l'homme ne saurait regarder sa face[5], et que celui qui, par extraordinaire, avait vu seulement une partie de la gloire divine, comme Moïse, en gardait sur le visage un reflet qui éblouissait les autres hommes[6].

Au commencement du vieux cantique de Débora, nous trouvons une confirmation de ce qui précède, en même temps qu'une transition à une nouvelle notion de Jahvé. Celui-ci y est censé venir du mont Sinaï, sa résidence, pour prêter son secours aux tribus israélites, installées dans le pays de Canaan, mais en lutte avec la population indigène; sa venue fait trembler la terre et fondre les nuées en eau; il combat en faveur de son peuple du haut du ciel, il fait déborder le Kison par l'averse qu'il répand et produit ainsi la défaite des

[1] Deut. XXXIII, 2; Hab. III, 3 s.; Es. LX, 1 s., 19 s. — [2] Piepenbring, p. 132 ss. — [3] Ez. I, 4, 7, 13 s., 24, 27 s.; III, 12 s.; VIII, 1 s.; X, 2, 4—7; XLIII, 2. Comp. Dan. VII. 9 s.; Job XXXVIII, 1; XL, 6. — [4] Ex. XIX, 21—24; XX, 19; XXVIII, 35; XXX, 20 s.; Lév. XVI, 2, 13; Nomb. IV, 19 s.; Deut. IV, 33; V, 21—23; XVIII, 16; Jug. VI, 22 s.; XIII, 22 s.; I Sam. VI, 19 s.; II Sam. VI, 6 ss.; Es. VI, 5. — [5] Ex. III, 6; XXXIII, 20—23; I Rois XIX, 13. Comp. Es. VI, 2. — [6] Ex. XXXIV, 29—35.

ennemis d'Israël[1]. Nous avons là une preuve de plus que Jahvé était conçu comme le dieu de l'orage. Cela ressort encore des deux traits suivants. Du temps de Josué, nous dit-on, Jahvé vint combattre pour Israël et écrasa ses ennemis par les pierres de grêle qu'il fit tomber sur eux[2]; plus tard il fit retentir son tonnerre sur les Philistins et les mit en déroute[3]. Mais de cette façon Jahvé se manifeste en outre comme un dieu guerrier, qui met l'orage au service de son peuple, afin de lui aider à remporter la victoire sur ses ennemis. Cette conception remonte très haut, puisqu'elle s'exprime déjà dans le cantique de Débora. Comme Israël signifie *El combat*[4], nous pouvons en conclure que, dès une antiquité beaucoup plus reculée, lorsque le nom d'Israël fut formé parmi les Hébreux, ceux-ci pensaient que la Divinité était avant tout une puissance guerrière. On voit par de nombreux textes et surtout par le nom de *Jahvé-Tsebaoth*, Jahvé des armées, qui sert de bonne heure et longtemps à désigner le dieu d'Israël, que celui-ci fut considéré, dès les anciens temps, comme le véritable chef de l'armée d'Israël, qui conduisait son peuple à la victoire, en combattant pour lui[5]. Dans toutes les sources du Pentateuque, aussi dans les plus anciennes, l'écrasement des Égyptiens, lors de la sortie d'Égypte, est déjà attribué à Jahvé[6], qui apparaît donc là aussi comme le défenseur de son peuple et le vainqueur des ennemis. Enfin l'arche de Jahvé, dont il sera question tout à l'heure, représentait anciennement Jahvé en tant que dieu de la guerre[7].

Il convient de parler ici du *Maleach* de Jahvé, qu'on traduit généralement par «l'ange de Jahvé». Il est déjà mentionné dans le cantique de Débora[8]. Les théologiens

[1] Jug. V, 4 s., 20 s. — [2] Jos. X, 11. — [3] I Sam. VII, 10. — [4] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 267; Wellhausen, *Geschichte*, p. 15; R. Smith, *Prophets*, p. 36; Smend, p. 34. — [5] Piepenbring, p. 93 ss.; Smend, p. 33 s.; Schulz, *Jahrbücher für prot. Theologie*, XVI, p. 397 ss.; Dillmann, *Alttestamentl. Theologie*, p. 220 ss. — [6] Ex. VII—XV. — [7] Krætzschmar, p. 210 s. — [8] Jug. V, 23.

sont très en peine de dire au juste ce qu'il faut entendre par là, et l'Ancien Testament lui-même est en partie la cause de cet embarras, parce que tantôt il identifie le Maleach avec Jahvé et que tantôt il le distingue de lui et le présente comme un être différent. Nous avons montré ailleurs que cette notion a une grande analogie avec la gloire, le nom et la face de Jahvé, qui sont autant de manifestations de celui-ci ; que le Maleach est une manifestation personnelle, une délégation ou, mieux encore, un délégué de Jahvé [1]. Comment est-on arrivé à l'idée d'une délégation de ce genre? Le voici. Jahvé était censé continuer à demeurer au Sinaï, lorsque déjà son peuple était installé dans le pays de Canaan. Et comme pourtant Israël avait besoin des directions et de l'appui de son dieu, celui-ci lui vint en aide par délégation [2]. C'est parce que Jahvé était d'abord localisé au Sinaï qu'il fallait recourir au subterfuge de son Maleach, afin d'assurer malgré cela son secours toujours présent à Israël [3]. Le Maleach est comme l'ange gardien d'Israël et des fidèles individuellement, l'organe au moyen duquel Jahvé les secourt et les protège [4]. Beaucoup plus rarement, il a pour mission d'exercer les jugements de Dieu [5]. Plus tard Jahvé fut localisé au temple de Jérusalem et au ciel [6]. Voilà pourquoi sa délégation continuait à avoir sa raison d'être, pour assurer sa présence partout où ses fidèles avaient besoin de son secours. Et c'est ainsi que le Maleach, qui paraît appartenir déjà au jahvisme primitif d'Israël, a pu jouer un certain rôle dans tous les âges suivants. On pourrait se demander pourquoi l'apparition de Jahvé avait lieu sous la forme humaine. Stade y voit un reste de l'ancien animisme

[1] Piepenbring, p. 129 ss. — [2] Ex. XXXII, 34 ; XXXIII, 1—3. — [3] Comp. Smend, p. 45 s. ; Budde, à Jug. II, 1—5. — [4] Gen. XVI, 7 ss. ; XXI, 17—19 ; XXII, 11 ss ; XXIV, 7, 40 ; XXXI, 11 ss. ; XLVIII, 15 s. ; Ex. III, 2 ss. ; XIV, 19 ; XXIII, 20 ss. ; XXXII, 34 ; XXXIII, 2 ; Nomb. XX, 16 ; Jug. II, 1 ss. ; VI, 11 ss. ; XIII, 3 ss. ; I Rois XIX, 5 ss. — [5] Nomb. XXII, 22 ss. ; II Sam. XXIV, 16 ; II Rois XIX, 35. — [6] Comp. Piepenbring, p. 26 s.

sémitique, de la foi à des esprits, à des revenants, qui hantent les déserts et se font voir ou entendre aux voyageurs[1]. Quoi qu'il en soit, il est certain que Jahvé lui-même fut longtemps conçu à l'image de l'homme, tant au physique qu'au moral[2]. Il est donc naturel qu'il en ait été de même de son Maleach.

Comme Jahvé était censé continuer à résider sur le mont Sinaï, lorsque les enfants d'Israël s'en éloignèrent pour se diriger vers le pays de Canaan, ils eurent recours à un autre moyen pour s'assurer de sa protection toujours présente au milieu d'eux et surtout pour être à même de lui offrir un culte loin de la montagne sainte: suivant les usages et les conceptions du temps, ils prirent avec eux un simulacre de ce dieu. De là l'arche de Jahvé, qui contenait très probablement un emblème du dieu qu'elle représentait. C'était peut-être une image de Jahvé. Cela aurait aussi pu être simplement une certaine quantité de terre du Sinaï, à l'instar de ce qui est raconté dans II Rois V, 17. C'était plus probablement une pierre emportée du Sinaï ; car de cette façon on s'explique le mieux que plus tard on supposa que l'arche renfermait deux tables de pierres fabriquées sur le mont Sinaï[3]. Il semble encore ressortir d'Exode XXXIII que, dans la pensée de Jahvé, son arche devait le remplacer au sein du peuple d'Israël, quand celui-ci quitta le mont Sinaï, sa résidence[4]. En tout cas, dans les plus anciens textes qui se rapportent à cet objet sacré, celui-ci est identifié avec Jahvé lui-même. Quand l'arche se mettait en marche, Moïse disait: « Lève-toi, Jahvé, et que tes ennemis soient dispersés ! » Quand on la posait, il disait: » Reviens, Jahvé, aux myriades des milliers d'Israël[5] ! » On voit ici, comme précédemment, que l'on comptait avant tout sur Jahvé pour

[1] Stade, I, p. 443 s. — [2] Piepenbring, p. 25. — [3] Smend, p. 42; Benzinger, p. 368 s. ; Nowack, II, p. 5. — [4] Smend p. 43. — [5] Nomb. X, 33—36. Comp. Couard, *Zeitschrift* de Stade, XII, p. 70 ss. ; Smend, p. 42 ss. ; Wildeboer, § 1, note 4 ; Krætzschmar, p. 208 ss.

vaincre les ennemis. C'est ainsi que le rôle de l'arche nous apparaît également dans le vieux récit de I Samuel IV. On la porte dans le camp d'Israël, afin que, par la présence de Jahvé, on soit assuré de remporter d'autant plus facilement la victoire sur les Philistins. Ailleurs nous voyons la même chose [1]. Bien que la première partie du livre de Josué renferme peu de fragments reconnaissables des vieilles sources de l'Hexateuque, le rôle que l'arche y joue, à l'occasion de la traversée du Jourdain et de la prise de Jéricho [2], reflète pourtant un fait historique. L'identification de l'arche avec Jahvé lui-même, constatée tout à l'heure, ressort aussi du fait que, partout où elle se trouvait, on pouvait offrir des sacrifices à Jahvé [3] et qu'on se plaçait devant elle pour prier [4].

D'après ce que nous venons de voir, l'arche cadre très bien avec le culte du Jahvé sinaïtique et avec la notion du Maleach. Nous ne croyons donc pas qu'il y ait lieu d'opposer celle-là à celui-ci, comme on l'a fait [5]. Bien que les deux représentent Jahvé, chacun d'eux répond cependant à un besoin différent. L'arche, avec son simulacre, était nécessaire pour offrir le culte au dieu sinaïtique, loin de la montagne sainte, comme Naaman aura besoin de terre palestinienne pour adorer Jahvé en Syrie. Elle était nécessaire pour former un sanctuaire et permettre la célébration d'un culte jahviste régulier. Elle était aussi parfaitement suffisante pour assurer la présence de Jahvé au milieu des enfants d'Israël, tant qu'ils étaient groupés ensemble et avaient pour centre le tabernacle portatif, abritant l'arche. Mais une fois qu'ils étaient établis dans le pays de Canaan, l'arche fut inévitablement installée dans un endroit fixe. Si l'on pouvait la transporter quelquefois dans le camp israélite, c'étaient là des cas isolés, en dehors desquels la présence de Jahvé pouvait souvent paraître indispensable

[1] I Sam. XIV, 18 ss.; II Sam. XI, 11. — [2] Jos. III s.; VI. — [3] I Sam. VI, 14 ss.; II Sam. VI, 13, 17; I Rois VIII, 5. — [4] Jos. VII, 6 ss. — [5] Benzinger, p. 369 s.; Nowack, II, p. 6.

à l'Israélite individuel. C'est alors que le rôle du Maleach était plus particulièrement indiqué; et cela est conforme à la plupart des textes qui en parlent. Les quelques cas où le Maleach semble conduire Israël à travers le désert, comme l'arche, et rendre celle-ci superflue, peuvent être le produit de la tradition populaire, qui confond facilement les choses semblables et ne différant que par des nuances.

Pour abriter l'arche, il fallait, pendant que les Hébreux vivaient à l'état nomade, une tente sacrée, un tabernacle portatif. Il est question de celui-ci dans de vieux textes du Pentateuque [1]. L'arche fut généralement logée de cette manière jusqu'à la construction du temple de Salomon, dans lequel elle fut placée ensuite [2]. Pendant quelque temps seulement, elle avait trouvé un abri dans le temple de Silo [3]. Le tabernacle qui abritait l'arche est donc aussi un produit du jahvisme et remonte à la vie nomade des Hébreux. Il est évident que cette tente était fort simple et n'avait absolument rien de commun avec celle que décrit le document sacerdotal, fictif et récent, que nous apprendrons à connaître dans la suite [4]. Renan commet le tort, non seulement de chercher en Égypte l'origine de l'arche, du tabernacle, ainsi que d'autres objets et usages religieux d'Israël, mais aussi de se laisser guider, pour nous les décrire, par ce document si peu historique [5]. D'après ce que nous venons de voir, c'est au Sinaï et non ailleurs, c'est dans le culte jahviste, adopté là par Israël, qu'il faut chercher le point de départ de l'arche et du tabernacle. Les documents bibliques ne les mentionnent qu'à partir du séjour des Beni-Israël auprès du Sinaï, et l'arche, qui joue un grand rôle à la traversée du Jourdain, ne brille que par son absence à celle de la mer Rouge.

[1] Ex. XXXIII, 7—11; Nomb. XI, 16, 24; XII, 4 s., 10. — [2] II Sam. VI, 17; VII, 2, 6; XI, 11; I Rois, VIII, 1 ss. — [3] I Sam. III. 3. — [4] Ex. XXVI; XXXVIII, 21—31; XXXIX, 32—XL, 33. — [5] Ouv. cité, I, p. 144 ss.

Moïse, ayant fait confectionner un sanctuaire portatif, servant de centre religieux à son peuple, aura également institué un sacerdoce, pour garder le sanctuaire et consulter l'oracle, vu que c'étaient là les principales fonctions des prêtres dans l'ancien Israël[1]. Nous savons que lui-même, qui était de la tribu de Lévi[2], remplissait les fonctions sacerdotales[3] et qu'il passait pour le père du sacerdoce lévitique[4]. Il est donc infiniment probable qu'il confia l'exercice des fonctions sacerdotales, auprès de l'arche de Jahvé et du tabernacle, aux membres de sa famille, et que celle-ci devint ainsi la souche du sacerdoce à la fois jahviste et lévitique en Israël; cela explique le mieux pourquoi lévite et prêtre étaient d'abord des synonymes[5]. Les prêtres n'étaient pas seulement les gardiens du sanctuaire, mais aussi ceux de la loi, des règles du culte et des mœurs; car si les Hébreux n'avaient pas dès Moïse une loi écrite, ils possédaient une loi orale, confiée aux prêtres et transmise par eux de génération en génération, une *thora* dans le sens primitif de ce mot[6].

[1] Chap. XIV, § 2, 2⁰ de cette Histoire. — [2] Ex. II, 1 ss. — [3] XVIII, 15 ss.; XXIV, 6—8; XXXIII, 7 ss. Comp. XVII, 15. — [4] Deut. XXXIII, 8—11. Voy. Dillmann, à ce passage, et Wellhausen, *Prolegomena*, p. 414 s. — [5] Stade, I, p. 473 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 135 ss.; R. Smith, *Old Testament*, p. 359 ; Montefiore, p. 66 ; Smend, p. 73 ss. ; Benzinger, p. 414 ss. ; Nowack, II, p. 90 ss. — [6] Kuenen, *Onderzoek*, § 10, note 4 ; Wellhausen, *Prolegomena*, p. 358, 412 ss. ; le même, *Geschichte*, p. 14 ss. ; Montefiore, p. 69; Smend, p. 35 s. ; R. Smith, *Old Testament*, p. 299, 358 s.

DEUXIÈME PERIODE

LA CONQUÊTE DE CANAAN ET L'ÉPOQUE DES JUGES

CHAPITRE IV

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

La conquête de Canaan et son partage entre les différentes tribus israélites sont racontés dans le livre de Josué. Mais ce livre n'est pas plus historique que le Pentateuque, avec lequel il forme une seule œuvre de compilation, puisée aux mêmes sources, remaniée par les mêmes mains et appelée souvent, pour cette raison, l'Hexateuque. Il présente même une difficulté de plus. Si, dans les livres précédents, on peut quelquefois distinguer sans peine les différentes sources qui sont entrées dans leur composition et découvrir des morceaux relativement étendus qui nous ont été conservés dans leur teneur primitive, les récits du livre de Josué ont été tellement retravaillés par les rédacteurs postérieurs qu'il est bien difficile d'y retrouver encore des fragments intacts des anciennes sources [1]. Pour cette raison

[1] Dillmann, *Numeri, Deuteronomium u. Josua,* p. 617, 625; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 102 ss., 129 ss., 154 ss.; Stade, I, p. 64 s.; Cornill, § 15.

déjà, notre livre nous offre une base historique d'autant moins sûre. Il fourmille, en outre, à un haut degré, de contradictions, d'invraisemblances et d'impossibilités [1].

En face de cet état de choses, Stade va jusqu'à soutenir que Josué et Caleb, les deux principaux chefs des tribus israélites, lors de la conquête de Canaan, ne sont que des héros éponymes; et il prétend que la tradition judéenne ne sait absolument rien du premier, mais seulement la tradition postérieure d'Éphraïm [2]. M. Vernes, en vertu de sa tendance générale, consistant à dénier toute valeur historique aux anciens documents bibliques, rejette en bloc tous les renseignements du livre de Josué, comme du Pentateuque [3]. Quant à Renan, il déclare d'un côté que le livre de Josué est le moins historique des livres de la Bible [4], et de l'autre il s'appuie grandement sur lui pour caractériser la période de l'histoire du peuple d'Israël à laquelle il se rapporte. Dans le chapitre suivant, nous verrons quels traits historiques nous possédons encore sur la conquête de Canaan et nous constaterons que Josué y apparaît comme le chef des tribus israélites, à ce moment de leur histoire. Dès maintenant, nous tenons à faire remarquer que les plus anciennes sources du Pentateuque parlent déjà de Josué et le présentent comme le lieutenant ou le fidèle serviteur de Moïse [5]. Si ces notices ne sont pas simplement tirées de l'air, si elles ont une base historique, comme c'est probable, il est fort admissible que Josué a été désigné par Moïse pour son successeur, comme le dit un vieux fragment du Deutéronome [6]. Ajoutons que Josué passe pour le chef des enfants d'Israël, au moment où ils traversent le Jourdain et envahissent la Palestine, non seulement dans l'une

[1] De Wette-Schrader, § 195; Seinecke, I, p. 199 ss.; Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 71 ss.; II, p. 263 ss.; le même, *Geschichte*, § 91; Vernes, p. 165 ss.; 185 ss. — [2] Stade, I, p. 136 ss. — [3] Endroits cités dans l'avant-dernière note. — [4] Renan, I, p. 253. — [5] Ex. XVII, 9—13; XXIV, 13; XXXIII, 11. — [6] XXXI, 14 s., 23.

des vieilles sources du livre de Josué, mais aussi dans l'autre[1].

Le livre des Juges, où nous devrons puiser sur notre période la plupart des renseignements, est aussi peu que les livres précédents l'ouvrage d'une seule et même main. On y trouve au contraire des récits de provenance différente, qui ne concordent pas toujours entre eux ou qui se contredisent même formellement, et il a subi une série de remaniements successifs[2]. Mais ce livre renferme un certain nombre de morceaux qui nous placent sur un terrain solide, en nous fournissant des détails historiques fort dignes de foi. Il se divise en trois parties principales, dont la seconde seulement, III, 6—XVI, 31, forme en réalité le livre des Juges, tandis que la première, I, 1—II, 5, est un récit parallèle au livre de Josué et se rapporte comme lui à la conquête de Canaan. Quant à la dernière partie, XVII-XXI, elle se compose de deux appendices.

Avant d'aller plus loin, nous devons faire quelques observations sur la chronologie de l'ancienne histoire d'Israël. Pour les temps antérieurs à Moïse, les livres bibliques n'offrent aucune indication chronologique certaine. Dans l'une des sources du Pentateuque, se rencontrent, il est vrai, dès le récit de la création, des chiffres nombreux, variés et précis, qui forment ensemble tout un système chronologique et qui, jusque dans les temps modernes, ont servi de base à la chronologie de l'histoire primitive du genre humain. Mais de nos jours il a fallu reconnaître que ces données, en assignant à l'origine du monde, de l'humanité et de la civilisation une date relativement récente, étaient en complet

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 13, note 14; Kittel, I, p. 247 s., 264 s.; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 40 ss.; Holzinger, p. 82 ss. — [2] De Wette-Schrader, § 207 ss.; Wellhausen, *Composition*, p. 213 ss.; Stade, I, p. 66 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 18—20; Budde, ouv. cité, p. 90 ss.; le même, *Das Buch der Richter*, p. IX ss.; Cornill, § 16; Driver, chap. II, § 1.; Kittel, § 30; Moore, *Commentary on Judges*, p. XIX ss., XXIX ss.

désaccord avec les résultats de la géologie et de la science historique et que de plus elles étaient absolument fictives, comme la source en général à laquelle elles sont empruntées[1].

Une chronologie artificielle ne paraît toutefois pas seulement dominer l'histoire biblique depuis la création jusqu'à la sortie d'Égypte, mais encore depuis ce dernier événement jusqu'à la construction du temple de Salomon. Pour cette dernière période, on comptait assurément douze générations; car on lui attribue douze grands prêtres[2]. La durée de chaque génération était de 40 ans et à chacune revenait, non seulement un grand prêtre, mais aussi un juge ou un autre chef. D'après I Rois VI, 1, le temps écoulé entre la sortie d'Égypte et la construction du temple de Salomon est de 480 ans ou de 12 générations de 40 ans. Il faut remarquer en outre qu'une série de chefs israélites de cette période sont censés avoir gouverné juste 40 ans. C'est le cas pour Moïse[3], Othniel[4], Barak[5], Gédéon[6], Éli[7], David[8] et Salomon[9]. Ehud doit avoir gouverné Israël pendant 80 ans ou deux fois 40[10], et Samson, pendant la moitié de 40 ou 20 ans[11], ce qui rentre dans le système. Il est probable qu'on assignait au gouvernement de Samuel également 20 ans[12], et à celui de Josué, ainsi qu'à celui de Saül, ce même laps de temps ou un autre concordant avec la théorie. Or ces principaux chefs du peuple d'Israël, pendant la période qui nous occupe, sont exactement au nombre de douze.

Nous rencontrons à la vérité d'autres noms de juges; mais il est facile de voir qu'ils ont été ajoutés après coup au système primitif, en vertu d'une autre combinaison. Si d'abord on a partagé toute la période qui s'étend de la

[1] Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, p. 110 ss.; le même, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, p. 344 s.; Seinecke, I, p. 67 ss.; *Encyclopédie* de Lichtenberger, III, p. 12 s.; V, p. 459 s. — [2] I Chron. VI, 35—38; V, 29—36. — [3] Comp. Ex. VII, 7 et Deut. XXXIV, 7. — [4] Jug. III, 11. — [5] V, 31. — [6] VIII, 28. — [7] I Sam. IV, 18. — [8] II Sam. V, 4; I Rois II, 11. — [9] I Rois XI, 42. — [10] Jug. III, 30. — [11] XV, 20; XVI, 31. — [12] I Sam. VII, 2.

sortie d'Égypte à Salomon en douze générations, gouvernées par douze chefs, l'époque des juges fut considérée ensuite comme une période complète par elle-même. Et en vertu du système que nous venons d'apprendre à connaître et qui dominait les esprits, on supposait que douze chefs avaient aussi successivement gouverné Israël pendant cette période plus restreinte. Mais pour arriver à la somme totale, il fallut ajouter aux chefs primitifs un certain nombre d'autres. Voilà comment semblent avoir pris naissance les figures de Schamgar[1], de Thola[2], de Jaïr[3], d'Ibtsan[4], d'Élon[5] et d'Abdon[6]. On voit, par les quelques généralités qu'on se contente de nous rapporter sur leur compte, que c'est du simple remplissage, qui doit compléter le chiffre de douze juges, nécessaire pour répondre au système préconçu[7]. Quant à Jephthé, dont nous n'avons pas encore parlé et au sujet duquel on nous fournit des renseignements plus étendus et plus circonstanciés, il semble également avoir été introduit après coup[8].

Il résulte de ce que nous venons de voir qu'il n'est pas facile d'établir une chronologie exacte pour l'histoire d'Israël des anciens temps. Notre embarras augmente, si nous prenons en considération d'autres indications se rapportant à ce sujet. En additionnant toutes les données chronologiques renfermées dans le livre des Juges, on voit qu'elles font ensemble une durée de 410 ans[9]. Il convient d'ajouter plusieurs époques intermédiaires dont nous n'apprenons pas la durée[10]. En tenant compte de ces lacunes, il faut

[1] Jug. III, 31. Comp. Moore et Budde, à ce verset. — [2] X, 1 s. — [3] V. 3—5. — [4] XII, 8—10. — [5] V. 11 s. — [6] V. 13—15. — [7] Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 8; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 95 ss.; le même, *Buch der Richter*, p. IX ss.; Cornill, p. 90 ss.; Frankenberg, *Die Composition des deuteronomischen Richterbuches*, p. 66 ss., 72. — [8] Reuss, *Geschichte*, § 105, 277. Comp. Budde, *Richter u. Samuel*, p. 125 ss.; le même, à Jug. X, 17—XII, 7. — [9] Jug. III, 8, 11, 14, 30; IV, 3; V, 31; VI, 1; VIII, 28; IX, 22; X, 2, 3, 8; XII, 7, 9, 11, 14; XIII, 1; XV, 20. — [10] II, 10; III, 31; VIII, 33—35.

évaluer à cinq siècles environ la période qui s'étend de Josué à Samson, le dernier des juges mentionné dans notre livre. Si nous y ajoutons les 40 ans qu'Israël doit avoir passés au désert[1], les 40 ans du gouvernement d'Éli[2] et du règne de David[3], ainsi que la durée indéterminée du gouvernement de Josué, de celui de Samuel et du règne de Saül, nous sommes obligé d'admettre une période de sept siècles entre la sortie d'Égypte et le règne de Salomon. Cela ne cadre pas avec I Rois VI, 1, qui, pour ce même laps de temps, fixe la durée à 480 ans, et encore moins avec Ruth IV, 18—22. D'après ce dernier texte, dix générations séparaient David du patriarche Juda et cinq seulement de Moïse, Nachson, qui occupe le milieu, ayant été contemporain de ce dernier[4]. Si les sept siècles de tout à l'heure paraissent excessifs pour le temps indiqué, cinq générations sont évidemment trop peu. Reste à prendre en considération Juges XI, 26, qui fixe la durée entre la prise du pays de Galaad et l'époque de Jephthé à 300 ans. Cette donnée ne semble pas avoir plus de valeur historique que toutes celles que nous avons rencontrées. Car, en multipliant par 40 le nombre de chefs qui ont gouverné Israël entre Moïse et ce juge (Josué, Othniel, Schamgar, Ehud, Barak, Gédéon, Thola et Jaïr), on arrive à une période de 320 ans; en sorte que nous restons engagé dans le système artificiel mis en lumière[5].

Comme les documents bibliques ne nous fournissent pas, pour les anciens temps, des dates assez sûres, il faut que

[1] Nomb. XIV, 33 s.; Deut. VIII, 2, 4. — [2] I Sam. IV, 18. — [3] II Sam. V, 4; I Rois II, 11. — [4] Nomb. II, 3. Comp. I Chron. II, 3 ss. — [5] Comp., pour ce qui précède, Bertheau, *Das Buch der Richter u. Ruth*, p. XVI ss.; Nöldeke, ouv. cité, p. 173 ss.; Seinecke, I, p. 233 ss.; Reuss, *Hist. des Israélites*, p. 99 ss.; le même, *Geschichte*, § 96, 277; Wellhausen, *Composition*, p. 216 ss.; le même, *Prolegomena*, p. 237 s.; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 134 ss.; le même, *Buch der Richter*, p. XVII ss.; Cornill, p. 90 ss.; Moore, ouv. cité, p. XXXVII ss.

nous cherchions ailleurs un point d'appui pour nous orienter quelque peu à ce sujet. Nous ne trouvons toutefois que cette donnée toute générale que les Hétéens ont exercé leur domination sur la Palestine jusqu'à la fin du XIV^e siècle avant notre ère. Pendant cette domination, la conquête de Canaan par les Israélites eût été impossible. Celle ci tombe par conséquent plus tard; car tout prouve qu'alors les Hétéens n'étaient plus les maîtres du pays, mais les Amoréens[1]. Meyer fixe cette conquête, en chiffre rond, à 1150[2]. Nous pensons qu'il faut la faire remonter un siècle plus haut. Nous verrons que Salomon régna jusqu'au milieu du X^e siècle. Si nous assignons à son règne, à celui de David et à celui de Saül ensemble la durée de cent ans, ce qui ne doit pas être loin de la vérité, nous arrivons, pour le commencement du règne de Saül, à 1050. Il ne resterait par suite qu'un siècle pour toute la période des juges, ce qui est assurément trop peu. Il vaut donc mieux faire remonter la conquête de Canaan au XIII^e siècle. C'est aussi l'avis de Duncker, qui pense qu'elle eut lieu vers 1250[3].

On a voulu tirer de deux trouvailles récentes, faites en Égypte, la conclusion que les Hébreux envahirent la Palestine déjà aux environs de 1400 avant notre ère. L'une est celle des tablettes découvertes à El-Amarna, en 1887. Elles portent des inscriptions cunéiformes et renferment la correspondance des souverains et gouverneurs de l'Asie occidentale avec les rois d'Égypte Aménothès ou Aménophis III et IV. Il y est question de Jérusalem et de gens qui veulent s'en emparer. Or ces derniers semblent être les Hébreux. S'il en était réellement ainsi, il faudrait voir là une confirmation de la campagne dirigée contre Adoni-Bézek, racontée dans Juges I. Mais cela n'est pas certain. Ce qui par contre ressort clairement de ces tablettes, c'est que la langue

[1] Duncker, I, p. 319 ss.; Meyer, I, § 231 ss., 255 ss., 265. — [2] I, § 289. — [3] I, p. 427, en note.

officielle de la Palestine était alors celle de Babylone et non celle d'Égypte, bien qu'elle fût soumise à la domination de ce pays-ci. Il en appert également que la langue cananéenne était fort semblable à l'hébreu. Le résultat le plus important de ces inscriptions est que la puissance babylonienne avait dominé plus anciennement sur la Syrie au point que son influence s'est encore fait sentir longtemps après[1]. L'autre trouvaille est celle faite par Flinders Petrie en 1896, à Thèbes, d'une inscription égyptienne provenant du règne de Minephtah et mentionnant Israël parmi les peuples soumis au pouvoir de ce roi, sur les frontières méridionales de la Palestine[2]. Mais ce renseignement ne suffit pas non plus pour en tirer des conclusions bien précises[3].

Il y a lieu de faire ici encore une remarque au sujet du chiffre approximatif des Israélites qui envahirent le pays de Canaan. On dit que, pendant leur séjour au désert du Sinaï, ils comptaient plus de 600,000 hommes ayant au delà de vingt ans, sans les Lévites, estimés à 22,000 individus du sexe masculin[4]. Cela suppose une population totale d'au moins deux millions et demi d'âmes. Autrefois on se donnait une peine inouïe pour concilier ces chiffres si élevés avec le nombre modeste des Hébreux descendus en Égypte quatre siècles auparavant[5]. Il y aurait eu là un accroissement prodigieux, comme on ne le rencontre nulle part dans la réalité. Par là déjà on est autorisé à penser que nous avons devant nous des données fictives, à l'instar de ce que nous constatons si fréquemment dans le Pentateuque. De nos jours en outre, la démonstration a été faite que les chiffres mentionnés sont purement artificiels[6]. Nous serons

[1] *Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins*, XIII, p. 133 ss. ; Tiele, I, p. 302 ss. ; Maspero, *Orient classique*, II, p. 19, 131 s., 271 ss.; Comp. Stade, *Entstehung des Volkes Israel*, p. 18 s. — [2] *Zeitschrift* de Stade, XVI, p. 330 ss. ; Maspero, *Orient classique*, II, p. 436, 443 s. — [3] Budde, *Deutsches Wochenblatt*, IX, p. 306 ss. — [4] Nomb. I, 45—47 ; III, 39. Comp. XXVI, 51. — [5] Gen. XLVI, 27 ; Ex. I, 5 ; XII, 40. — [6] Nöldeke, ouv. cité, p. 116 ss. ; Seinecke, I, p. 68 ss.

évidemment beaucoup plus près de la vérité en estimant le nombre des Israélites de ce temps, capables de porter les armes, à 40,000 hommes, comme l'indique Juges V, 8[1].

CHAPITRE V

LA CONQUÊTE

La critique moderne a établi que le premier chapitre du livre des Juges et les textes parallèles du livre de Josué ont été empruntés, d'une manière indépendante, à une source écrite plus ancienne, qui racontait la conquête de Canaan, et que nous trouvons là les plus vieux renseignements sur ce sujet[2]. C'est donc de ce morceau qu'il faut partir pour nous orienter touchant la question qui doit nous occuper ici ; car une étude attentive de la littérature biblique prouve que, plus les faits et les récits qui les relatent sont séparés par une grande distance, plus les premiers nous sont généralement transmis d'une manière défigurée, et que par contre les sources les plus anciennes, en tant que nous pouvons encore les distinguer des additions postérieures, nous permettent, avec le plus de chance, de nous rapprocher de la vérité.

Tous les documents qui parlent de la conquête sont unanimes à dire que les Israélites envahirent le pays de Canaan du côté de Jéricho. Cela est d'autant plus probable qu'à cet endroit le Jourdain est parfaitement guéable[3]. Stade soutient au contraire que cette invasion eut lieu du côté du

[1] Nowack, I, p. 101 ; Wellhausen, *Geschichte*, p 30 s. — [2] Kittel, I, p. 239 ss. ; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 1 ss. ; le même, à Jug. I, I—II, 5 ; R. Smith, *Old Testament*, p. 131 ; Driver, p. 152 ss. ; Moore, ouv. cité, p. 4 ss. — [3] II Sam. XVII, 22, 24 ; XIX, 16 s., 39.

Jabbok, qu'elle ne se fit pas en une fois ni en un seul endroit et qu'elle s'effectua en grande partie d'une manière paisible, à la suite de conventions entre Hébreux et Cananéens[1]. Mais cette conjecture ne trouve aucun point d'appui sérieux dans les récits bibliques[2]. Il en est de même de la supposition, émise quelquefois de nos jours, que cette invasion aurait eu lieu par le sud de la Palestine et non par l'est[3]. Jéricho étant la clef du pays, du côté de l'embouchure du Jourdain, cette ville frontière a nécessairement dû être prise d'abord par les Israélites, pour qu'il leur fût possible d'avancer en toute sécurité. Il est naturel que Josué ait préalablement envoyé des espions dans cette ville, pour s'enquérir de sa situation et de la meilleure manière de s'en emparer. Il peut donc y avoir un fond historique à la base des premiers récits du livre de Josué, qui nous racontent l'envoi d'espions, la traversée du Jourdain et la prise de Jéricho. Seulement tout cela est présenté sous un jour si merveilleux et en grande partie si invraisemblable qu'aucun détail ne peut en être maintenu avec certitude.

C'est après la prise de Jéricho qu'il y a lieu de prendre en considération le premier chapitre du livre des Juges et les textes parallèles du livre de Josué. Après la traversée du Jourdain, il paraît que les Hébreux firent pour quelque temps de Guilgal, situé entre le Jourdain et Jéricho, une station permanente, d'où ils entreprirent une série d'expéditions[4]. Et tout semble prouver que Juges I raconte brièvement, à sa façon, ces expéditions. Il y est dit, dès le début, que les enfants d'Israël consultèrent Jahvé pour savoir qui d'entre eux monterait le premier contre les Cananéens, pour les attaquer[5]. L'oracle répondant que Juda devait le faire, celui-ci invita Siméon, son frère, à le seconder dans cette campagne, en lui promettant qu'il lui aiderait à son tour à

[1] Stade, I, p. 137 ss. — [2] Kittel, I, p. 264 ss.; G. A. Smith, p. 273 ss., 659 ss. — [3] Moore, ouv. cité, p. 12, note 2. — [4] Jos. IV, 19; V, 10; IX, 6; X, 6 ss.; XIV, 6; Jug. II, 5. — [5] Jug. I, 1.

conquérir le pays qui lui était tombé en partage; et Siméon répondit favorablement à cette invitation[1]. Ils s'attaquèrent d'abord au roi Adoni-Bézek de Jérusalem, battirent les Cananéens, coupèrent les pouces des mains et des pieds au roi vaincu, qui en avait fait autant à d'autres rois nombreux; ce roi fut ensuite ramené par les siens à Jérusalem, où il mourut[2]. Cette ville resta entre les mains des Jébusiens[3] et ne fut pas prise alors, comme l'affirme un verset de notre chapitre[4]. Juda se rendit principalement maître du pays montagneux situé entre la mer Morte et le pays des Philistins, mais il ne put chasser les habitants de la plaine, parce qu'ils avaient des chars de fer[5]. Hébron, autrefois appelé Kiriath-Arba, fut donné à Caleb, un clan incorporé dans la tribu de Juda, qui en chassa les trois fils d'Anak, Scheschaï, Ahiman et Talmaï[6]. Caleb promit sa fille Acsa à celui qui battrait Kiriath-Sépher, situé au sud-ouest d'Hébron; or Othniel, fils de Kénaz, frère cadet de Caleb, s'en empara et obtint Acsa; celle-ci sollicita en outre de son père des sources d'eau, qu'elle obtint[7]. Les fils du Kénite, beau-père de Moïse, montèrent de la ville des palmiers ou Jéricho, avec les fils de Juda, jusqu'à Arad, situé encore plus au sud, et s'établirent parmi eux[8]. Après cela Juda seconda son frère Siméon et ils réussirent à battre les Cananéens qui habitaient à Tséphath, à l'extrême limite méridionale de la Palestine; ils dévouèrent la ville par interdit, c'est-à-dire ils la vouèrent à l'extermination, et on l'appela Horma[9]. Tout prouve que Josué ne prit point part à ces conquêtes de la tribu de Juda et de ses alliés. On s'explique ainsi d'autant plus facilement que les rédacteurs théori-

[1] V. 1b—3. Comp. Moore et Budde, à ces versets. — [2] V. 5—7. Comp. Moore et Budde, à v. 4—7. — [3] V. 21. Comp. Jos. XV, 63. — [4] V. 8. Comp. Moore et Budde, à ce verset. — [5] V. 9, 19. Comp. Moore et Budde, à ces versets. — [6] V. 20. Comp. v. 10; Jos. XV, 13 s.; Moore et Budde, à Jug. I, 10. — [7] V. 11—15. Comp. Jos. XV, 15—19; Moore et Budde, à Jug. I, 11—15. — [8] V. 16. Comp. Moore et Budde, à ce verset. — [9] V. 17. Comp. Moore et Budde, à ce verset.

ciens des temps postérieurs, qui s'imaginaient que ce héros, à la tête des diverses tribus israélites, avait conquis tout le pays de Canaan, aient cru devoir placer après sa mort les récits de ces hauts faits, où il ne brillait que par son absence.

Pendant que les Judéens, les Siméonites et leurs auxiliaires s'emparaient du sud de la Palestine, les autres tribus ne restèrent pas oisives, mais cherchèrent à conquérir d'autres districts. L'importante maison de Joseph, se dirigeant vers le centre du pays, marcha sur Béthel, qui s'appelait d'abord Luz. Les avant-gardes, ayant vu un homme qui sortait de la ville, lui dirent : « Montre-nous par où nous pourrons entrer dans la ville, et nous te ferons grâce. » Il leur donna les renseignements demandés, en sorte que la ville fut prise et frappée du tranchant de l'épée ; tandis qu'il lui fut permis d'émigrer librement, avec les siens, au nord de la Palestine, où il fonda la ville de Luz[1]. Ce récit est fort incomplet. Nous en trouvons un complément dans Josué VIII, où il est question de la prise d'Aï. Cette dernière ville, très rapprochée de Béthel[2], était située entre lui et Jéricho et devait donc être prise d'abord ou en même temps. Josué VIII, 17 fait supposer que les habitants des deux villes se défendirent ensemble contre les envahisseurs. La défaite des uns aura donc été celle des autres. Et comme la conquête de Béthel est attribuée aux Joséphites, on est autorisé à penser qu'eux aussi ont pris Aï et non tout Israël, comme le voudrait le chapitre cité du livre de Josué. Si Juges I est incomplet, d'après ce qui vient d'être dit, il en est de même du livre de Josué. Après avoir raconté la prise d'Aï[3], il nous montre aussitôt Josué et les enfants d'Israël sur le mont Ebal, où ils offrent des sacrifices d'actions de grâces à Jahvé[4]. Or cette montagne était séparée d'Aï par une assez grande distance et une série de

[1] V. 22—26. Comp. Moore et Budde, à ces versets. — [2] Jos. VII, 2 ; VIII, 9, 12. — [3] VIII, 1—29. — [4] V. 30 ss.

villes qu'il fallait prendre d'abord. Les principales de ces villes étaient Béthel, Ophra, Silo et Sichem. On nous fait sauter d'Aï au mont Ebal, sans nous dire un mot de la prise de ces villes, à l'exception de Béthel.

Ce que nous venons de voir et d'autres traits qui vont suivre prouvent que la conquête de Canaan, après la prise de Jéricho, fut faite, non dans une seule campagne, à laquelle tout le monde aurait pris part sous la conduite de Josué, mais peu à peu et par différentes tribus isolément. Ce chef aura contribué à la conquête d'Aï, de Béthel et d'autres villes, à la tête de la maison de Joseph, qui était la sienne. Son nom ne figure sans doute pas du tout dans Juges I; mais si même il paraissait originairement dans certaines parties de ce chapitre, comme cela semble ressortir des textes parallèles du livre de Josué, il y fut nécessairement biffé, une fois que le chapitre était placé après le récit de la mort de ce héros[1]. Et de même que les Judéens et les Siméonites marchèrent seuls contre les Cananéens, pour conquérir les territoires qui leur revenaient, de même les Joséphites auront fait pour s'emparer de la contrée qui leur était assignée. Cette manière de voir est corroborée par le vieux fragment Josué XVII, 14—18. Nous y voyons également que chaque tribu reçut un lot à conquérir et que Josué accorda à la maison de Joseph, qui comprenait les deux fortes tribus d'Éphraïm et de Manassé, outre son lot primitif, qui était la montagne d'Éphraïm[2], une autre montagne boisée[3]. Les commentateurs sont embarrassés pour dire au juste de quelle montagne il s'agit. Budde pense que c'est le plateau septentrional du pays de Galaad[4], ce qui est fort probable, vu qu'une partie de la tribu de Manassé, c'est-à-dire de la maison de Joseph, s'installa réellement dans cette région, comme le raconte un texte fort historique du livre des Nombres[5], qui trouve sa place naturelle

[1] Budde, à Jug. I, 22. — [2] V. 15 s. — [3] V. 18. — [4] *Richter u. Samuel*, p. 33 ss., 37 ss. ; le même, à Jug. I, 29. — [5] XXXII, 39, 41 s. Comp. Jos. XVII, 1—6 ; Jug. V, 14.

ici[1]. Une autre partie de la tribu de Manassé s'établit au nord de celle d'Éphraïm, sur le versant méridional de la chaîne de montagnes qui se détache du plateau central du pays et aboutit au promontoire du Carmel[2]. Mais elle ne parvint pas à chasser tous les Cananéens de son territoire[3]. De même la tribu d'Éphraïm ne réussit pas à purger tout son district des indigènes, surtout pas dans la plaine[4]. Ici, comme dans les contrées du sud, les Cananéens, avec leurs chars de fer, avaient de grands avantages sur les envahisseurs[5].

Nous savons déjà qu'après la traversée du Jourdain les Israélites campèrent pendant quelque temps à Guilgal et firent de là des expéditions vers l'intérieur du pays. Il est probable que, lorsque les Judéens et leurs alliés s'étaient séparés des autres tribus, la maison de Joseph et la plupart des autres tribus qui formèrent plus tard avec elle le royaume d'Israël continuèrent à conserver ce point d'appui, pendant qu'elles cherchaient à conquérir les districts avoisinants. Et c'est à ce moment que les Gabaonites paraissent avoir usé de la ruse connue pour traiter alliance avec les conquérants et échapper ainsi à la destruction. Les fragments des anciennes sources qui nous racontent le fait paraissent être historiques[6]. Il en est de même du morceau suivant, qui y est intimement lié et qui rapporte qu'une coalition cananéenne se fit contre les Gabaonites, par suite de leur alliance avec Israël, que celui-ci dut intervenir pour protéger ses alliés et qu'il remporta une grande victoire sur les Cananéens, près de Gabaon[7]. Il faut ajouter les vers fameux sur l'arrêt du soleil, empruntés à un vieux document et mis dans la bouche de

[1] Budde, *Richter u. Samuel*, p. 38 s., 87 s. — [2] Jos. XVII, 7 ss. — [3] Jug. I, 27 s.; Jos. XVII, 11—13. — [4] Jug. I, 29; Jos. XVI, 10. — [5] Jos. XVII, 16. — [6] Ces fragments sont : Jos. IX, 3—9ª, 11—15ª, 16, 22 s., 26. Comp. Kittel, I, p. 261 ss., 271 s. — [7] La relation la plus ancienne du fait est contenue dans Jos. X, 1—11, 16—27.

Josué[1]. Nous nous garderons bien de traiter cette poésie comme de la prose et nous en conclurons simplement qu'un grand fait d'armes eut lieu à Gabaon, du temps de Josué, puisqu'il a inspiré un chant patriotique. Pour le reste de notre relation, nous nous en tiendrons également au fait tout général qu'il rapporte, sans presser les détails ; car il est en particulier fort douteux que le roi de Débir et celui d'Hébron aient pris part à la coalition dont il s'agit[2], puisque, d'après ce que nous avons vu, ils avaient à défendre leur territoire contre les Judéens ou étaient même déjà vaincus par eux[3].

Sauf les passages dont nous nous sommes servi, le livre de Josué est tellement fictif que Kittel lui-même n'ose guère y chercher des traits historiques[4]. Il croit pourtant que XVIII, 2-6 et 8-10 reflètent un fait réel. Nous y rencontrons une nouvelle preuve qu'on assigna d'avance par le sort, aux différentes tribus, le territoire que chacune devait conquérir. Le même savant pense enfin, avec d'autres, que les plus anciennes parties de Josué XXIV, qui racontent que Josué prit congé du peuple à Sichem, reposent sur un fond historique[5]. Cela paraît fort admissible. Nous sommes surtout d'accord avec Kittel, quand il soutient, à réitérées fois, que Josué a contribué à la conquête du pays de Canaan, principalement du territoire de sa propre tribu, celle d'Éphraïm[6]; mais qu'il est loin d'avoir soumis tout le pays, comme le prétendent les parties récentes de notre livre. D'après les renseignements les plus historiques se rapportant à la conquête, le district où Josué dirigea les expéditions est relativement restreint. Il a pour extrêmes limites, au sud, la ville de Gabaon et, au nord, le mont Ébal. Il se réduit donc au centre de la Palestine, occupé par les tribus de Benjamin et d'Éphraïm. Suivant l'une de nos sources, Josué

[1] Jos. X, 12 s. — [2] V. 3, 5. — [3] Comp. Kittel, I, p. 273 ss. — [4] P. 278 ss. — [5] P. 280 s. — [6] Nomb. XIII, 8; Jos. XIX, 49 s.; XXIV, 29 s. Jug. II, 8 s.

aurait, à la vérité, vaincu Jabin, roi de Hatsor, qui régnait tout au nord du pays[1]. Mais ce morceau semble être calqué sur Juges IV ou l'une de ses sources : Jabin y reparaît et se voit défait par les seules tribus de Nephthali et de Zabulon, commandées par Barak, et cela longtemps après la mort de Josué[2].

Budde tire de la comparaison de ces deux récits parallèles et d'autres observations la conclusion que des faits qui ne concernaient que quelques tribus ont été présentés dans le livre de Josué comme se rapportant à tout Israël, et que de même on a attribué à Josué des victoires remportées par d'autres héros[3]. Notre propre travail aboutit au même résultat et montre que les exploits de la maison de Joseph, secondée peut-être par quelques autres tribus, passent dans nos récits pour avoir été accomplis par tout Israël, bien que nous ayons vu que les tribus de Juda et de Siméon se séparèrent, bientôt après la traversée du Jourdain, du reste du peuple, pour marcher isolément à la conquête du sud de la Palestine. Cette transformation de la tradition s'explique d'ailleurs sans peine. Immédiatement après l'installation des Israélites dans le pays de Canaan, la maison de Joseph, avec Josué en tête, jouait parmi eux le rôle principal et exerçait une certaine suprématie sur la plupart des autres tribus hébraïques. Voilà pourquoi l'arche de Jahvé, ce palladium de l'ancien Israël, se trouvait, à partir de ce moment et pendant longtemps, au milieu d'elle, à Silo[4]. Comme les tribus du nord formèrent plus tard le royaume d'Israël et se considéraient évidemment comme le véritable Israël, les faits se rapportant aux principales d'entre elles auront été présentés, surtout dans la tradition éphraïmite, comme s'ils concernaient tout Israël.

[1] Jos. XI, 1—11. — [2] Budde, *Richter u. Samuel*, p. 66 ss. ; Cornill, p. 86 s. ; Wildeboer, p. 37 ; Moore et Budde, à Jug. IV. — [3] *Richter u. Samuel*, p. 71 ss. — [4] Jos. XVIII, 1, 9 ; XIX, 51 ; XXI, 1 s. ; Jug. XVIII, 31 ; I Sam. I, 3, 9, 24 ; II, 14 ; III, 21 ; IV, 3.

Si maintenant nous recueillons encore ce qui est rapporté, dans Juges I et d'autres vieux textes, sur les tribus israélites dont il n'a point été question jusqu'ici, nous apprenons d'abord que les Benjaminites ne parvinrent point à chasser les Jébusiens de Jérusalem, mais furent obligés de s'établir au milieu d'eux [1]. Cette notice, qui suppose que Jérusalem se rattachait à la tribu de Benjamin, est fictive et doit être corrigée d'après Josué XV, 63; car dès la conquête de cette ville par David, elle fut incorporée à Juda [2]. A l'origine les Benjaminites se rattachaient à la maison de Joseph [3]. C'est pour cela que la légende patriarcale nous dit que Benjamin est issu de la même mère que Joseph. Le cantique de Débora nous apprend que, dans la campagne contre Sisera, les Benjaminites marchèrent à la suite d'Éphraïm [4], tandis que les Judéens n'y figurent même pas. C'est ce que Renan méconnaît absolument; il affirme, contrairement à la réalité, que les tribus de Benjamin et de Juda agirent de concert, dès l'époque de la conquête [5].

Au sujet des Zeboulonites, des Asérites et des Nephthalites, qui occupèrent le nord de la Palestine, on nous apprend qu'ils ne parvinrent pas non plus à soumettre complètement leurs districts respectifs et qu'ils durent vivre au milieu des Cananéens [6]. Bien des siècles plus tard, la contrée occupée par ces tribus était encore appelée le territoire des Gentils [7], évidemment parce que la population indigène et païenne s'y maintint fort longtemps, à côté des Israélites. La tribu de Zabulon doit s'être étendue, dans les anciens temps, jusqu'aux rives de la mer, du côté de Sidon [8]. Il en aura été de même de la tribu d'Aser [9]. Quant aux Danites, ils s'établirent à l'ouest du territoire de Benjamin et auraient voulu

[1] Jug. I, 21. — [2] Stade, I, p, 161 s.; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 6 s.; le même, à Jug. I, 21; Oort, *Theologisch Tijdschrift*, XXX, p. 297 ss. — [3] Comp. II Sam. XIX, 16 s. avec v. 21. — [4] Jug. V, 14. — [5] I, p. 244. — [6] Jug. I, 30—33. — [7] Es. VIII, 23. — [8] Gen. XLIX, 13; Deut. XXXIII, 18 s. — [9] Jug. V, 17.

pousser jusqu'à la Méditerranée, mais ils ne parvinrent pas à déloger les Amoréens établis dans la plaine; plus tard seulement, la maison de Joseph réussit à briser la puissance de ces derniers[1]. Par suite des difficultés qu'ils rencontrèrent ainsi, les Danites furent obligés d'aller à la recherche d'un autre territoire et ils s'emparèrent de la ville de Laïs, à l'extrême nord de Canaan, qu'ils appelèrent Dan[2]. Suivant le cantique de Débora, les Danites auraient occupé, au commencement de l'époque des juges, les rives de la mer, comme les Zeboulonites et les Asérites[3]. On pourrait conclure de là que, pendant quelque temps, les premiers étaient parvenus à occuper une partie du littoral que leur disputaient les indigènes, mais qu'ils en furent de nouveau délogés et obligés de chercher un autre territoire, comme nous venons de le voir. Il est aussi possible qu'une partie seulement des Danites alla s'établir au nord de la Palestine, le district exigu auquel l'opposition des Amoréens les réduisit étant insuffisant pour tout le monde. D'après Juges XVIII, 2, 8, 11, cette tribu était positivement établie à Tsorea et à Eschthaol, situés à l'ouest de Jérusalem, et une population comptant six cents hommes s'en détacha, pour aller s'établir à Laïs. Cela explique pourquoi la colonie eut besoin de se créer un nouveau sanctuaire, ainsi que des objets sacrés et un sacerdoce nouveaux[4], les objets traditionnels du culte de la tribu étant restés au sein des familles danites qui continuaient à occuper leur territoire primitif. Les légendes se rapportant à Samson, le Danite, et à ses conflits avec les voisins Philistins[5], supposent aussi qu'une partie de la tribu de Dan resta installée au nord de ce peuple.

Dans Juges I, il n'est pas question des tribus de Ruben, de Gad, de Lévi et d'Issacar. Le silence touchant les deux premières n'a pas lieu de nous étonner, puisque nous avons

[1] I, 34 s. — [2] XVIII. Comp. Jos. XIX, 47. — [3] V, 17. — [4] XVIII, 14 ss. — [5] XIII—XVI.

vu qu'elles s'établirent dans le pays de Galaad[1]. Il convient d'ajouter ici un mot sur leur sort. Nous apprendrons bientôt que la tribu de Ruben fut de bonne heure écrasée par les Moabites, ses voisins du sud. C'est peut-être à cause du danger qui les menaçait de ce côté que les Rubénites, au lieu de répondre avec empressement à l'appel de Débora, pour aider à lutter contre les Cananéens coalisés, se livrèrent à de longues délibérations[2]. C'est leur situation précaire qui explique le ton quelque peu dédaigneux dont il est parlé d'eux, d'une part[3], et la pitié qu'ils semblent avoir inspirée, de l'autre[4]. Gad, qui eut souvent à se défendre contre les bandes armées des bédouins du désert, paraît avoir vaillamment repoussé ces attaques et joui d'un sort plus enviable[5].

Dans le silence de Juges I concernant la tribu de Lévi, on pourrait être tenté de voir une confirmation indirecte de la théorie du Pentateuque d'après laquelle cette tribu ne reçut pas de territoire propre, parce qu'elle était vouée au sacerdoce. Mais nous ne trouvons pas la moindre trace d'une telle organisation dans l'ancien Israël. Le renseignement le plus vieux que nous possédions sur cette tribu, la présente comme une tribu laïque et la place sur la même ligne que la tribu de Siméon; il nous dit aussi que, si ces deux tribus n'ont pas eu d'héritage, mais ont été dispersées en Israël, c'était le châtiment d'un forfait qu'elles avaient commis et qui se reflète assurément dans Genèse XXXIV. Ce chapitre raconte que Sichem, fils de Hamor, sut gagner les bonnes grâces de Dina, fille de Jacob; mais que Siméon et Lévi se jetèrent sur Sichem, sur son père et sur tous les hommes de leur ville, pour tuer ceux-là et piller celle-ci, ce qui leur attira le blâme de Jacob. C'est pour punir ce forfait que le patriarche, dans la bénédiction prononcée sur tous ses fils, doit avoir formulé le vœu que Siméon et Lévi

[1] Chap. I, § 3 de cette Histoire. — [2] Jug. V, 15 s. — [3] Gen. XLIX, 3 s. — [4] Deut. XXXIII, 6. — [5] Gen. XLIX, 19 ; Deut. XXXIII, 20 s.

soient dispersés parmi les autres Israélites[1]. Interprétées historiquement, ces notices légendaires veulent dire qu'un petit clan israélite s'était établi à Sichem et vivait paisiblement au milieu de la population indigène, descendant de Hamor[2]; que les Siméonites et les Lévites voulurent, à un moment donné, écraser les anciens habitants de la ville; mais que, loin d'être appuyés par les autres Israélites, ils se heurtèrent contre une vive opposition de leur part[3]. Pris ainsi entre deux feux, ils auront été grandement affaiblis et ne seront pas parvenus à s'emparer d'un territoire où ils pussent se développer d'une manière indépendante, comme les autres tribus. Nous verrons que les Lévites, pour remédier à leur situation précaire, se vouèrent principalement au sacerdoce. Quant aux Siméonites, ils paraissent être restés adonnés à la vie des pâtres nomades, dans les régions qui s'étendent au sud de la Palestine[4]. Beaucoup d'entre eux furent certainement absorbés par la tribu et le royaume de Juda. Voilà pourquoi la bénédiction de Moïse n'en parle plus[5], comme le fit encore celle de Jacob[6]. Mais un certain nombre de Siméonites conservèrent leur indépendance à l'égard du temple de Jérusalem, en restant groupés autour du sanctuaire de Beerschéba, qui subsista fort longtemps et attira toujours beaucoup de pèlerins[7].

La notice la plus ancienne qui se rapporte à Issacar compare cette tribu à un âne robuste qui se repose dans une contrée magnifique, qui courbe son dos sous le fardeau et s'assujettit à un tribut[8]. D'après le livre de Josué, le territoire de cette tribu s'étendait sur la belle plaine de Jizréel[9]. Cela concorde avec ce que nous venons de voir. Mais les savants diffèrent sur le sens qu'il faut attribuer aux paroles qui présentent cette tribu comme courbée sous

[1] Gen. XLIX, 5—7. Comp. Smend, p. 71. — [2] Comp. Jug. IX. — [3] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 309; Stade, I, p. 152 ss.; Kittel, II, p. 63. — [4] I Chron. IV, 34—43. — [5] Deut. XXXIII. — [6] Gen. XLIX, 5 ss. — [7] Am. V, 5; VIII, 14. — [8] Gen. XLIX, 14 s. — [9] Jos. XIX, 17—23.

le fardeau et assujettie. Les uns en concluent que, pour jouir tranquillement des produits abondants de son sol fertile, elle se rendit tributaire d'une puissance étrangère, celle des Phéniciens[1]. D'autres ne voient point là une trace d'asservissement, dont l'histoire ne sait rien, mais l'assujettissement aux durs travaux de la campagne[2].

Ce que nous venons d'apprendre, en nous laissant guider avant tout par les renseignements les plus anciens et les plus historiques sur la conquête, ne nous donne pas une image aussi nette et complète de la situation des différentes tribus israélites dans le pays de Canaan que les récits plus détaillés du livre de Josué; mais nous y trouvons des traits beaucoup plus vrais. Et en partant de là, nous pouvons en somme nous faire une idée assez exacte de la conquête. Contrairement à la relation du livre de Josué, nous voyons que chaque tribu jouissait d'une pleine indépendance et marchait à la conquête isolément ou soutenue seulement par de libres alliés. Nous voyons aussi que toutes ne furent pas également heureuses dans cette entreprise. Les deux maisons principales, Juda et Joseph, prirent la part du lion et laissèrent aux autres le soin de s'installer comme elles pouvaient. Il ne faut pas non plus perdre de vue que de nombreuses populations cananéennes restèrent solidement installées dans le pays. Voici les territoires restés au pouvoir des indigènes, d'après les renseignements incomplets parvenus jusqu'à nous et qui permettent de supposer que d'autres villes ou districts étaient dans le même cas : Jébus, sur la frontière de Juda et de Benjamin[3]; Guézer, dans la partie occidentale d'Éphraïm, du côté de Joppé[4]; Bethschean, Jibleam, Dor, Endor, Thaanac, Meguiddo et les localités plus petites, ressortissant de chacune de ces villes, le tout situé dans la tribu de Manassé cisjordanique[5];

[1] Tuch, à Gen. XLIX, 14 s.; Stade, I, p. 171. — [2] Knobel et Reuss, au même passage. — [3] Jos. XV, 63; Jug. I, 21; XIX, 11 s. — [4] Jos. XVI, 10; Jug. I, 29. — [5] Jos. XVII, 11—13; Jug. I, 27 s.

Kitron et Nahalol, dans la tribu de Zabulon[1]; Acco, Sidon, Achlab, Aczib, Helba, Aphik et Rehob, dans la tribu d'Aser[2]; Bethschémesch et Bethanath, dans la tribu de Nephthali[3]. Un texte plus récent confirme ce que nous venons de voir et mentionne aussi, parmi les territoires non conquis, les cinq principautés des Philistins[4]. Il résulte de tout cela que les régions montagneuses du sud et du centre de la Palestine, occupées par les tribus de Juda et d'Éphraïm, étaient presque entièrement entre les mains des Hébreux, tandis que les contrées du nord et les parties basses de presque tout le pays renfermaient encore beaucoup d'éléments cananéens, qui ne purent pas être complètement vaincus ni exterminés ou chassés, mais seulement soumis avec le temps à un tribut[5]. Quant au littoral de la Méditerranée, il resta presque totalement au pouvoir des Philistins et des Phéniciens.

CHAPITRE VI

LES JUGES

On voit, par Juges III, 9 s. et par tous les récits vraiment historiques qui se rapportent aux juges, dont le nom hébreu est *schophet* et veut dire gouverneur[6], que ceux-ci étaient avant tout des chefs de tribu, qui cherchaient à affranchir leur peuple de l'oppression des ennemis, et non des magistrats appelés à rendre justice, comme on se l'ima-

[1] Jug. I, 30. — [2] V. 31 s. — [3] V. 33. — [4] Jug. III, 1 ss. — [5] I, 28, 30, 33, 35. Pour les contrées restées entre les mains des Cananéens, il faut comp. Moore et Budde, à Jug. I, 27—35. — [6] Smend, p. 64. Comp. Moore, ouv. cité. p. XI; Budde, *Buch der Richter*, p. 18, 23, 78.

gine communément. Ils n'étaient en général pas non plus investis d'un pouvoir permanent, déterminé par la loi ou la tradition. C'étaient plutôt des héros qui se levaient spontanément, quand la patrie était en danger, et qui, leur coup de main accompli, retournaient à la charrue ou à la houlette, qu'ils n'avaient quittée que pour obéir à un devoir supérieur et momentané, pour protéger telle tribu ou telle région contre une agression étrangère. Après avoir montré de la sagacité et du courage dans une circonstance extraordinaire de ce genre, ils furent consultés dans d'autres occasions importantes, et leur parole avait naturellement un grand poids dans les assemblées de la localité ou du district. Mais leur influence était purement morale, elle dépendait uniquement de leurs qualités personnelles, de leur savoir-faire, de leur jugement perspicace et surtout aussi de leur audace et de leurs forces musculaires. La conception en vertu de laquelle les juges se seraient succédé dans la magistrature suprême d'Israël et auraient exercé leur pouvoir sur toutes les tribus fut inspirée par un autre âge, où celles-ci formaient une seule nation et étaient gouvernées par un seul chef.

Du temps des juges, les différentes tribus israélites étaient souvent obligées de prendre les armes, pour se défendre contre leurs ennemis. Nous avons vu qu'elles n'avaient su conquérir qu'une partie du pays de Canaan, que de nombreuses régions, avec des villes importantes et des places fortes, étaient restées entre les mains des indigènes, bien décidés à défendre énergiquement chaque pouce de terrain contre les envahisseurs ou même à reprendre le terrain perdu. Les peuplades nomades, répandues dans le désert qui s'étend à l'orient du pays fertile de Galaad, les Madianites, les Amalécites et les Ammonites, furent sans cesse portées à se jeter sur cette contrée, afin de s'en emparer et de pénétrer même dans la riche plaine de Jizréel, pour y faire des razzias ou s'y installer. Les Moabites n'avaient vu que de fort mauvais œil l'établissement des Rubénites et

des Gadites sur leurs frontières septentrionales, et ils cherchèrent à combattre les nouveaux venus. Enfin les Philistins, ce peuple guerrier qui occupait la plaine et le littoral entre les possessions de la tribu de Juda et la Méditerranée, ne durent point être enchantés de voir les Hébreux installés sur le plateau oriental de leur pays, d'où ils pouvaient dominer celui-ci; ils risquaient, à chaque instant, d'être attaqués par leurs voisins et furent ainsi portés à prendre l'offensive, pour être d'autant plus sûrs du succès. Ces différents ennemis des tribus israélites furent encouragés à les attaquer par le fait qu'elles manquaient de toute autorité centrale et d'une forte organisation intérieure.

Si nous passons aux détails historiques qui nous ont été conservés sur notre sujet, nous devons faire remarquer préalablement que, d'après ce que nous avons vu, il faut commencer par faire abstraction de la demi-douzaine de juges touchant lesquels nous n'apprenons à peu près rien, qu'on appelle, pour cette raison, les petits juges et qui n'ont été intercalés dans nos récits que dans un but systématique[1]. Mais les grands juges sont-ils tous des figures historiques? Nous ne le pensons pas. Il faut de toute façon écarter Othniel[2]. Le premier fait vraiment historique que nous ayons à enregistrer ici, c'est l'oppression exercée pendant quelque temps par Eglon, roi des Moabites, sur une partie des enfants d'Israël. Ce roi s'était emparé de Jéricho et dominait sur les régions avoisinantes. Mais Ehud, fils de Guéra, un Benjaminite gaucher, réussit à secouer cette oppression, dont sa tribu avait le plus à souffrir. Chargé par ses compatriotes de remettre le tribut à Eglon, il se fit admettre tout seul auprès de lui, sous prétexte qu'il avait à lui révéler un secret, et le tua en lui enfonçant une épée dans

[1] Chap. IV de cette Histoire. Comp. Reuss, *Geschichte*, § 98 ; Stade, I, p. 69. — [2] Jug. III, 7—11. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 1; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 93 ss. ; Cornill, p. 85 ; Frankenberg, ouv. cité, p. 6 ; Moore et Budde, à Jug. III, 7—11.

le ventre. Il se retira ensuite, en fermant la porte, pour empêcher la domesticité du roi de remarquer aussitôt ce qui venait de se passer. Revenu chez lui, il fit retentir la trompette de guerre, se plaça à la tête des troupes rassemblées, vainquit l'ennemi et en délivra le pays jusqu'au Jourdain [1].

L'unique guerre collective des tribus israélites, à l'époque des juges, fut celle qui est chantée dans le cantique de Débora. Et encore la moitié seulement des tribus y prirent-elles part. Ce vieux cantique nous apprend que, du temps de Schamgar et de Jaël, les routes étaient peu sûres et par suite abandonnées des voyageurs, qui prenaient des chemins détournés; que les chefs manquaient en Israël et que les hommes vaillants étaient sans armes, lorsque Débora se leva comme une mère de son peuple [2], et avec elle Barak, tous deux peut-être de la tribu d'Issacar [3]. Les troupes qui se réunirent à leur appel et sous leur commandement vinrent des tribus d'Éphraïm, de Benjamin, de Manassé, de Zabulon, d'Issacar et de Nephthali [4]. Les tribus de Ruben, de Gad, de Dan et d'Aser ne répondirent pas à l'appel qui leur avait été adressé [5]. Juda et Siméon ne sont pas même mentionnés, ce qui prouve, comme nous l'avons supposé, que ces tribus faisaient bande à part. Ils étaient d'ailleurs séparés des tribus du nord par les Jébusiens, qui occupaient Jérusalem et ses environs. Les troupes israélites eurent à se mesurer avec celles de plusieurs rois cananéens, dont le commandant en chef était Sisera; et la bataille eut lieu dans la plaine de Jizréel, près des villes de Taanac et de Méguiddo. Un orage semble avoir secondé les efforts de l'armée israélite, qui infligea aux ennemis une complète défaite. Une partie de ceux-ci se sauvèrent par une fuite

[1] Jug. III, 12—30. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 2; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 98 ss.; Cornill, p. 85; Frankenberg, ouv. cité, p. 6 ss., 46; Moore et Budde, à Jug. III, 12—30. — [2] Jug. V, 6—8. — [3] V. 12, 15. Comp. Budde, *Richter u. Samuel*, p. 104; le même, à Jug. V, 15. — [4] V. 14 s., 18. — [5] V. 16 s.

précipitée, tandis qu'une autre partie périt dans les flots du Kison[1]. Le chef de l'armée cananéenne, dans sa fuite, chercha un refuge dans la tente de Jaël, femme de Héber, le Kénite; mais pendant qu'il buvait le lait que celle-ci lui avait offert, à la place de l'eau qu'il avait demandée pour étancher sa soif, elle lui fracassa la tête et l'étendit raide mort à ses pieds[2]. C'est donc en vain que la mère et les femmes de Sisera attendirent avec impatience, dans le palais royal, le retour de l'armée victorieuse, chargée de riche butin[3]. Cette campagne semble avoir été le dernier effort sérieux tenté par les Cananéens pour briser la puissance des Hébreux. A part la lutte que David aura à soutenir pour s'emparer de Jébus, il n'est plus question d'aucune guerre entre Israélites et Cananéens. Ceux-ci, après avoir été complètement battus par Débora et Barak, se seront donc soumis, de plus en plus, au pouvoir des nouveaux maîtres de la Palestine.

Les tribus israélites du centre eurent à lutter, non seulement contre les Cananéens, mais encore contre les Madianites, répandus dans le désert, au delà du pays de Galaad. Les Madianites avaient pris l'habitude de venir s'emparer des récoltes et du bétail des Hébreux. Incapables de leur résister, ceux-ci s'étaient réfugiés dans les ravins des montagnes, dans les cavernes et sur des rochers fortifiés. Une fois, lorsque ces maraudeurs avaient de nouveau envahi la plaine de Jizréel, un homme de la tribu de Manassé cisjor-

[1] V. 19—22. — [2] V. 24—27. — [3] V. 28—30. Ces renseignements, empruntés au cantique de Débora, sont d'une historicité incontestable, tandis que le récit parallèle, Juges IV, défigure complètement les faits. Voy. Reuss, *Hist. des Israélites*, p. 104 ss.; le même, *Geschichte*, § 101; Wellhausen, *Composition*, p. 220 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 3; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 66 ss., 105 ss.; le même, à Jug. IV s.; Cornill, p. 85 ss.; Wildeboer, § 2, note 4; Frankenberg, ouv. cité, p. 9 ss., 46 s. M. Vernes soutient l'opinion insolite que ce cantique est une composition récente et non-historique, calquée sur Juges IV; mais ses arguments n'ont aucune valeur probante: Moore, à Jug. V.

danique, appelé Gédéon ou Jerubbaal, fut saisi par l'esprit de Dieu, il sonna de la trompette et convoqua Abiézer, son clan, pour repousser l'invasion. Sa troupe ne se composa que de trois cents hommes, tandis que les ennemis étaient très nombreux. Il eut recours à un habile stratagème pour réussir dans son entreprise. Il remit à chacun de ses hommes une cruche de terre avec une torche dedans et les divisa en trois bandes, qui entourèrent le camp ennemi pendant la nuit. Sur un signal donné, tous cassèrent les cruches et s'écrièrent : « Épée pour Jahvé et pour Gédéon ! » Les ennemis, réveillés en sursaut par le bruit des cruches et les cris de guerre et voyant la clarté des torches tout autour du camp, se crurent enveloppés d'une nombreuse armée. Une panique générale se répandit dans leurs rangs et y produisit un grand désordre. Ils poussèrent des cris, dirigèrent les armes les uns contre les autres et s'enfuirent du côté du Jourdain. Des hommes de Nephthali, d'Aser et de tout Manassé se mirent à leur poursuite. Les Éphraïmites, appelés au secours par les messagers de Gédéon, coupèrent à l'ennemi le passage du Jourdain. Ils saisirent deux chefs madianites, Oreb et Zeeb, et les mirent à mort. Mais ils furent jaloux de la gloire qui allait rejaillir de cette victoire sur Gédéon et sa maison et lui firent de vifs reproches de ne pas les avoir convoqués plus tôt. Pour les calmer, il leur répondit habilement : « Le grappillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer? C'est entre vos mains que Dieu a livré les chefs de Madian, Oreb et Zeeb. Qu'ai-je donc pu faire en comparaison de vous? » Ces paroles calmèrent la colère des orgueilleux Éphraïmites [1].

[1] Jug. VI, 1—VIII, 3. Ce récit a été considéré, de nos jours, comme dénué ou à peu près de toute valeur historique : Wellhausen, *Composition*, p. 223 ss. ; Stade, I, p. 181 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 343 s., 346 ss. ; Frankenberg, ouv. cité, p. 11 ss., 48 s. Nous avons cru pouvoir en conserver un noyau digne de foi. Pour justifier ce point de vue, nous renvoyons à Budde, *Richter u. Samuel*, p. 107 ss. Comp. Cornill, p. 87 ss. ; Moore et Budde, à Jug. VI—VIII.

Gédéon entreprit une seconde campagne contre les rois des Madianites Zébach et Tsalmunna, parce que ceux-ci avaient tué ses frères. Dans ce but il traversa le Jourdain près du Jabbok, avec les hommes vaillants de son clan. Non loin de l'embouchure de cette rivière, il demanda aux gens de Succoth du pain pour sa troupe. Mais les chefs de la localité, ne voulant évidemment pas se compromettre avec leurs puissants voisins, lui répondirent : « La main de Zébach et de Tsalmunna est-elle déjà en ton pouvoir, pour que nous donnions du pain à ton armée? » Gédéon les menaça d'étriller leurs corps avec des épines du désert et des chardons, lorsque Jahvé aurait livré les deux rois entre ses mains. Il se rendit de là à Pénuel, situé plus haut dans la vallée du Jabbok, et adressa aux habitants la même demande, mais essuya également un refus. Il menaça ceux-ci de démolir leur tour, lorsqu'il reviendrait en paix. Poursuivant son chemin, il surprit les Madianites, les mit en déroute et fit les deux rois prisonniers. A son retour, il exécuta la double menace contre les deux villes récalcitrantes. Puis il demanda à Zébach et à Tsalmunna : « Comment étaient les hommes que vous avez tués au Thabor? » Ils répondirent : « Ils étaient comme toi, chacun avait l'air d'un fils de roi. » Il leur dit : « C'étaient mes frères, fils de ma mère. Jahvé est vivant! si vous les eussiez laissés vivre, je ne vous tuerais pas. » Il ordonna alors à son fils aîné de leur donner le coup de mort. Mais le jeune homme n'eut pas le courage de le faire. Sur la prière des deux rois, il mit ensuite lui-même fin à leurs jours[1].

A la suite des grands succès remportés par Gédéon, le peuple du district, non de tout Israël, pour s'assurer une protection permanente, institua la royauté et la confia à ce héros, qui paraît l'avoir acceptée, contrairement à ce qu'affirme un texte de date récente. C'est bien en qualité de

[1] Jug. VIII, 4—21. Ce récit est fort historique, sauf le verset 10, qui est une glose harmonistique : Frankenberg, ouv. cité, p. 19 ss., 47 s.

souverain qu'il employa le riche butin fait sur l'ennemi pour confectionner un magnifique Ephod plaqué d'or, c'est-à-dire une image de Jahvé, et élever un sanctuaire royal, comme le feront plus tard David, Salomon et Jéroboam I^er. Il organisa aussi un harem, à l'instar de tous les rois orientaux. Ses nombreuses femmes le rendirent père de soixante-dix fils. Ses sujets purent jouir, sous sa domination, d'un assez long repos. Il mourut après une heureuse vieillesse et fut enterré dans le sépulcre de Joas, son père, à Ophra, appartenant à la famille d'Abiézer [1].

A Sichem, où vivait l'ancienne famille cananéenne noble des fils de Hamor, alliée avec les Israélites [2], et où l'on adorait, en signe de cette alliance, Baal-Berith, le Seigneur de l'alliance [3], Gédéon avait entretenu une concubine d'une famille nombreuse et influente [4], probablement d'origine cananéenne. C'est peut-être pour attacher plus facilement à sa maison les anciens éléments de cette ville importante qu'il avait fait ce choix. Abimélec, qui naquit à Gédéon de cette union, eut, après la mort de son père, l'ambition de s'emparer du pouvoir royal, au détriment de ses frères. Il chercha d'abord à gagner pour lui les sympathies de toute sa parenté à Sichem. Il fit dire ensuite, par ses proches, aux habitants de la ville : « Vaut-il mieux pour vous que soixante-dix hommes, tous fils de Jerubbaal, dominent sur vous ou qu'un seul homme domine sur vous? Et souvenez-vous que je suis votre os et votre chair. » Les cœurs furent de cette façon inclinés en sa faveur. Les Sichémites lui donnèrent soixante-dix sicles d'argent, qu'ils avaient enlevés de la maison de Baal-Berith. Abimélec s'en servit pour acheter des misé-

[1] Jug. VIII, 22—32. Budde, dans *Richter u. Samuel*, p. 115 ss., 119 ss., et Cornill, p. 88 s., ont fort bien distingué les parties primitives de ce récit des additions postérieures et non-historiques. Comp. Stade, I, p. 190 s.; Frankenberg, ouv. cité, p. 21 s.; Moore et Budde, à Jug. VIII, 22—32. — [2] Gen. XXXIV. — [3] Jug. IX, 4, 46. — [4] VIII, 31; IX, 1—4.

rables qui s'attachèrent à lui. Puis il vint dans la maison de son père, à Ophra, tua tous ses frères sur une même pierre, à l'exception de Jotham, le plus jeune, qui réussit à s'enfuir, et se fit proclamer roi à Sichem, près du chêne[1]. Il ne réussit toutefois à dominer le peuple que pendant trois ans. Après cela, un désaccord éclata entre lui et une partie de ses sujets[2]. La situation empira à la suite de l'arrivée d'un certain Gaal et de ses frères, que les Sichémites accueillirent favorablement, mais qui étaient mal disposés envers Abimélec. Au temps de la fête des vendanges, les Sichémites, échauffés par le vin, exprimèrent librement leur antipathie contre le roi usurpateur. Gaal ne fit qu'exciter davantage les esprits et les pousser à la révolte. Zebul, commissaire du roi et gouverneur de la ville, apprit secrètement à Abimélec ce qui se passait et l'engagea à se mettre en route, pendant la nuit, avec ses troupes, à surprendre la ville dès l'aube du jour et à écraser les rebelles. Le roi suivit ce conseil. Il se mit en embuscade près de Sichem, après avoir divisé ses forces en quatre bandes. Gaal, les ayant vues s'approcher, sortit au-devant d'elles, pour leur livrer bataille, mais il fut vaincu et dut battre en retraite jusqu'aux portes de la ville, où il chercha un refuge, après avoir perdu beaucoup de monde. Zebul, qui jusque-là ne semble pas avoir eu le courage de s'opposer à la rébellion, changea d'attitude et réussit à chasser de la ville Gaal et ses partisans[3]. Abimélec prit et saccagea ensuite Sichem. Beaucoup d'ha-

Jug. IX, 1—6. Jug. IX, 7—21, relatant l'intervention de Jotham, est probablement une addition postérieure non-historique : Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 5 ; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 118 s. ; Cornill, p. 89 ; Frankenberg, ouv. cité, p. 25 ss., 49. Comp. Moore et Budde, à ce morceau. — [2] Jug. IX, 22 ss. Comp. Moore et Budde, à ces versets. — [3] V. 26—41. Ce récit semble avoir pour parallèle v. 23—25 et 42—45 : Moore et Budde, à Jug. IX. Certains savants font de Gaal et des siens des Israélites ; d'autres, au contraire, des Cananéens : Stade, I, p. 194 s. ; Kittel, II, p. 77 s. ; Moore, ouv. cité, p. 255 ss. ; Budde, à Jug. IX, 28.

bitants s'étant réfugiés et barricadés dans la forteresse du temple de Baal-Berith, qui paraît avoir été hors ville, il y fit mettre le feu et brûla la forteresse avec le monde qui y était. Mais ailleurs la révolte avait également éclaté. Abimélec dut marcher contre la ville de Thébets, située à quelques lieues de Sichem. Il put s'en emparer. Beaucoup d'habitants se retirèrent, eux aussi, dans une tour forte qui se trouvait au milieu de la ville. Mais lorsque le roi s'en approcha pour y mettre également le feu, une femme lui lança une pierre sur la tête et lui brisa le crâne. Il eut encore assez de présence d'esprit pour ordonner à son écuyer de le transpercer, afin qu'on ne pût pas dire qu'il avait été tué par une femme[1].

Comme les peuples nomades qui vivaient à l'est du pays de Galaad, venaient fréquemment envahir la Palestine à l'ouest du Jourdain, pour y faire des razzias, il est naturel que celui là fut encore plus exposé à leurs attaques. Nous apprenons positivement que les Ammonites cherchèrent à s'en emparer. Ils prétendaient être les anciens habitants de ce pays et firent de nouveau valoir leur droit de possession. Les tribus israélites qui y étaient installées, pour repousser ces prétentions, s'adressèrent à Jephthé, un bâtard obscur par sa naissance et un chef de brigands ou d'aventuriers par sa position sociale, qui réussit à vaincre les ennemis. Au moment d'engager le combat, il eut toutefois l'imprudence de faire le vœu que, si Jahvé lui donnait la victoire, il lui offrirait à son retour, comme holocauste, la première personne de sa maison qu'il rencontrerait. Or, en revenant chez lui, sa fille unique sortit la première au-devant de lui, pour le complimenter de sa victoire. Le père désolé déchira ses vêtements, en signe de deuil, mais crut devoir sacrifier son enfant. La jeune fille se soumit d'ailleurs docilement à son triste sort et demanda seulement un délai de deux mois pour pleurer, avec ses amies, sa virginité sur une montagne

[1] V. 45—54. Comp. Moore et Budde, à ces versets.

voisine, qui était probablement un lieu saint. Pendant longtemps, les filles d'Israël célébrèrent annuellement le souvenir de cette mort tragique[1]. La victoire de Jephthé eut une autre conséquence fâcheuse, la guerre entre les Galaadites et les Éphraïmites. Ceux-ci furent jaloux du succès remporté par Jephthé, comme ils l'avaient été précédemment de ceux de Gédéon. Mais ils succombèrent dans la lutte fratricide qu'ils avaient provoquée et perdirent beaucoup de monde[2].

Les luttes que les Hébreux eurent à soutenir contre les restes des Cananéens et contre les peuplades transjordaniques furent, semble-t-il, bien faciles comparativement à celles qu'ils durent entreprendre ou accepter contre les Philistins. Ceux-ci étaient un peuple commerçant et tenaient à être maîtres des routes qui conduisaient de leur pays à Damas, à travers le centre de la Palestine[3]. Depuis leur sortie de l'Égypte, les Israélites n'avaient pas eu affaire à des ennemis aussi redoutables. La guerre entre les deux peuples se prolongea jusqu'à David. Mais les premiers renseignements que la Bible nous fournit à ce sujet sont bien peu historiques et se rattachent au personnage fort légendaire de Samson. Tout ce que nous pouvons tirer de ces renseignements, c'est que les Philistins, qui avaient pour voisins immédiats du côté du nord, vers le centre de la Palestine, les Danites, s'attaquèrent d'abord à ceux-ci et que des luttes réitérées eurent lieu entre eux, bien

[1] Voy., sur la réalité de ce sacrifice, Kamphausen, ouv. cité, p. 3 ss., 41 ss.; Moore et Budde, à Jug. XI, 30—40. Comp. Van Hoonacker, *Le Muséon*, XI, p. 448 ss.; XII, p. 65 ss. — [2] Jug. X, 17—XII, 7. Avec les meilleurs critiques modernes, nous avons maintenu de ce récit ce qui paraît historique et éliminé les autres parties. Voy. Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 6; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 125 ss.; Cornill, p. 89 s.; Kittel, II, p. 80 s.; Moore, à notre récit. Comp. Wellhausen, *Composition*, p. 228 s.; Frankenberg, ouv. cité, p. 32 ss., 50 s. — [3] Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, p. 280 s.

que nous ne puissions plus nous en rendre un compte exact[1].

Si les récits concernant Samson ne nous rapportent guère autre chose que des légendes et nous font à peine soupçonner que les Philistins réussirent à asservir une partie d'Israël[2], nous apprenons ailleurs que ce n'était là qu'un fait trop réel[3]. La supériorité de ce peuple ne lui venait pas du nombre, car la bande de littoral qu'il occupait prouve assez qu'il était bien moins nombreux que les Hébreux. Mais tandis que ceux-ci n'étaient groupés ensemble par aucune autorité centrale ni par un autre lien solide, les Philistins étaient parfaitement unis, tout en formant cinq principautés distinctes. Leur organisation militaire semble aussi avoir été bien supérieure à celle des Israélites[4]. Une preuve éclatante de la puissance supérieure des Philistins est qu'ils n'avaient pas seulement entamé les tribus israélites voisines, mais étendu leur domination jusque vers le nord de la Palestine; car ils vinrent camper jusqu'à Aphek, dans la plaine de Jizréel. Cela arriva du temps où Éli et ses fils, Hophni et Phinées, étaient à la tête du sanctuaire de Silo. Les Hébreux comprirent que, pour sauvegarder leur indépendance, ils étaient obligés de déployer toute leur énergie, afin de combattre cet intrépide envahisseur. Ils lui livrèrent bataille, mais furent repoussés avec de grandes pertes. Leurs chefs décidèrent de tenter une nouvelle attaque et, pour ranimer le courage des combattants, ils firent venir de Silo et transporter dans le camp l'arche de Jahvé. Les deux fils d'Éli l'accompagnèrent. A son arrivée, l'armée israélite poussa des cris de joie, tandis que les Philistins eurent peur. Mais ceux-ci, comprenant que, s'ils perdaient la bataille, ils seraient à leur tour

[1] Jug. XIII—XVI. Pour la critique de ce morceau, nous renvoyons à Wellhausen, *Composition*, p. 229 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 7; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 129 ss.; Moore et Budde, à nos chapitres; Frankenberg, ouv. cité, p. 39 ss., 51 ss. — [2] Jug. XIII, 1; XIV, 4; XV, 11. — [3] I Sam. IV, 9. — [4] XIII, 19—22.

asservis aux vainqueurs, redoublèrent de bravoure et battirent complètement Israël. L'arche de Dieu tomba entre leurs mains et les fils d'Éli furent tués. Un Benjaminite rapporta, encore le même jour, la nouvelle jusqu'à Silo. Quand Éli, âgé de quatre-vingt-dix-huit ans, apprit non seulement la défaite de son peuple et la mort de ses fils, mais encore la perte de l'arche, il tomba de son siège à la renverse et se cassa la nuque. Les Philistins déposèrent l'arche à Asdod, dans le sanctuaire de Dagon, une Divinité que les Cananéens semblent avoir aussi adorée et qui est d'origine babylonienne[1]. Il en résulta, nous dit-on, une mutilation de l'image de ce dieu et une plaie parmi les habitants de la ville. On la transporta à Gath, où la population fut atteinte d'un mal semblable. On l'envoya à Ekron, mais là encore la main de Jahvé s'appesantit sur les gens de l'endroit. Finalement on se décida à la renvoyer dans le pays d'Israël, non sans ajouter des offrandes expiatoires, afin d'être à l'abri de nouvelles calamités[2].

Quelque désastreuses que fussent pour les Hébreux cette campagne des Philistins et d'autres que nous apprendrons à connaître, elles eurent pour eux au moins un heureux résultat, celui de leur faire sentir la nécessité de s'unir davantage. Nous avons vu l'isolement dans lequel vivaient, après la traversée du Jourdain, les différentes tribus israélites et surtout le manque de rapports entre les Judéens et les autres Hébreux établis au nord de Jérusalem. Mais comme les Philistins devenaient menaçants pour les tribus du centre et du nord, aussi bien que pour leurs voisins

[1] Pietschmann, p. 144 ss. — [2] I Sam. IV, 1^b—VII, 1. Pour l'appréciation critique et historique de ce morceau, voy. Wellhausen, *Composition*, p. 240 s.; Kuenen, *Onderzoek*, § 22, note 11; Stade, I, p. 202 ss.; Budde, *Richter u. Samuel*, p. 193 ss.; Cornill, p. 98 s. Il convient de prendre aussi en sérieuse considération un article dans lequel Kosters soutient que l'arche resta au pouvoir des Philistins jusqu'au moment où David brisa leur puissance: *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 361 ss. Comp. chap. IX, § 1 de cette Histoire.

immédiats, les Judéens et les Danites, force leur fut à tous de s'unir contre l'ennemi commun, en établissant la royauté, comme nous le verrons.

D'après les récits bibliques, il y eut un dernier juge d'Israël, Samuel, qui fut en même temps prêtre et prophète. Il était fils d'Elkana, qui habitait Ramathaïm-Tsophim, dans la montagne d'Éphraïm. Sa mère, longtemps stérile, le consacra au service du sanctuaire de Silo, dès qu'il eut été sevré. Il fut donc élevé par Éli, et sa conduite formait un contraste frappant avec celle des fils de ce prêtre, qui menaient une vie scandaleuse. Déjà comme jeune homme, il eut des révélations divines. Plus tard il devint juge à la place d'Éli. Il délivra miraculeusement son peuple de l'oppression des Philistins. Puis, comme ses fils ne marchèrent point sur ses traces, il contribua à l'établissement de la royauté, confiée par lui d'abord à Saül et ensuite à David. Nous le trouvons aussi à la tête d'une troupe d'élèves de prophètes et il passe pour le fondateur des écoles de prophètes en Israël.

Voilà en résumé ce que nous apprennent une série de morceaux dispersés dans le premier livre de Samuel. Mais, si nous les considérons de plus près, leur contenu nous apparaît, en grande partie, comme fort peu historique. Il s'y trouve même si peu d'éléments tout à fait dignes de foi qu'on pourrait être tenté de mettre en doute l'existence du personnage auquel ils se rapportent. Ce serait pourtant aller trop loin. Nous ne possédons sans doute pas les matériaux nécessaires pour reconstruire en détail la vie et l'activité de Samuel. Nous croyons pourtant qu'il a été un grand prophète pour son temps et que son ministère, en cette qualité, est ce qu'il y a de plus historique dans les notices qui nous ont été transmises sur son compte. De cette manière seulement on s'explique que les deux premières dynasties israélites aient cherché, l'une et l'autre, à se légitimer aux yeux de la postérité, en se réclamant de l'autorité de cet homme de Dieu. Il est fort probable que Samuel était en même

temps prêtre. Car dans les anciens temps presque tous les devins ou prophètes étaient prêtres, et vice versa, aussi bien en Israël qu'ailleurs[1]. Et nous allons voir que Samuel nous est présenté, non seulement comme chef d'un corps de prophètes et comme un devin que le public allait consulter, mais aussi comme un chef de sanctuaire, présidant l'offrande de sacrifices. En qualité de prêtre, il aura également été appelé à juger certains procès, ce qui faisait anciennement partie intégrante des fonctions sacerdotales[2]. Mais lui, aussi peu qu'Éli, a été revêtu de la magistrature de schophet, comme le veulent les récits bibliques[3].

CHAPITRE VII

L'ÉTAT SOCIAL, RELIGIEUX ET MORAL

§ 1. L'influence de Canaan sur Israël.

Au moment où les Hébreux s'emparèrent de la Palestine, les Cananéens leur étaient bien supérieurs sous le rapport de la culture. Les premiers n'avaient été jusque-là que des pâtres nomades du désert ou des esclaves en Égypte, et ils ignoraient peut-être encore l'art de lire et d'écrire. Ils n'avaient pas d'armée régulière. Ils possédaient tout au plus les rudiments de l'agriculture, de l'industrie et du commerce. Ayant toujours demeuré sous des tentes, ils savaient à peine construire des habitations de quelque consistance.

[1] Piepenbring, p. 19. — [2] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 140 s.; chap. XIV, § 2, 2° de cette Histoire. — [3] I Sam. I—III; VII ss. Voy., à ce sujet, Wellhausen, *Composition*, p. 238 ss.; le même, *Prolegomena*, p. 266 ss., 278 ss.; Stade, I, p. 198 ss.; Budde, p. 177 ss., 193 ss.; Cornill, p. 98 ss.; Kittel, II, p. 94 ss.

Les Cananéens au contraire, dont le pays était traversé par les principales routes commerciales reliant l'Asie et l'Afrique, étaient au courant du mouvement commercial de l'époque. Ils habitaient des villes bien fortifiées, avaient des chars de guerre et se livraient à l'agriculture. Leur industrie devait donc être relativement développée. Au point de vue administratif, ils possédaient également une grande supériorité sur les Hébreux; ils étaient gouvernés par des rois. Ils pratiquaient depuis longtemps l'art de lire et d'écrire. De même les Phéniciens, les Syriens et les Philistins, avec lesquels les Israélites eurent de fréquents rapports, avaient déjà atteint un haut degré de civilisation et subi, à bien des égards, la puissante influence de la Chaldée et de l'Égypte [1].

Sous le rapport de la civilisation, les Israélites furent donc obligés d'aller à l'école chez les autres peuples de la Palestine et du reste de la Syrie. Leur établissement dans la nouvelle patrie et leur mélange avec la population indigène leur procurèrent des avantages sérieux et les firent entrer, à bien des égards, dans une voie toute nouvelle. Par la force des circonstances, beaucoup d'entre eux durent échanger la vie nomade contre la vie sédentaire et s'initier à l'agriculture, à la construction d'habitations solides et de villes fortifiées, ainsi qu'à tous les arts et métiers qui en sont inséparables. Les nombreuses guerres qu'ils eurent à soutenir contre leurs ennemis les perfectionnèrent dans l'art militaire. Le voisinage des deux peuples commerçants du littoral de la Méditerranée, les Phéniciens et les Philistins, les initia au trafic, pour lequel leur race a montré depuis un goût si prononcé et des aptitudes spéciales [2].

Au point de vue de l'administration, l'établissement des

[1] Maspero, *Histoire*, p. 234 ss., 266 ss.; le même, *Orient classique*, II, chap. II; Meyer, I, § 190 ss., 196 ss.; Perrot et Chipiez, III et IV; Pietschmann, p. 264 ss.; Kittel, II, p. 56 s.; Benzinger, p. 66 ss.; Nowack, I, p. 98 s. — [2] Comp. Jug. V, 17; Gen. XLIX, 13—15; Deut. XXXIII, 18 s.

Hébreux dans le pays de Canaan entraîna aussi des conséquences fort importantes. Tant qu'ils avaient vécu à l'état de pâtres nomades, ils étaient divisés en tribus, en clans et en familles, et ils n'étaient pas trop mêlés à des éléments étrangers. C'est le lien du sang et de la foi commune qui les unissait principalement. Dans ces conditions, l'autorité se concentrait entre les mains des chefs de famille. L'union matrimoniale avec les Cananéens et l'absorption d'autres éléments étrangers, comme les Kénites et les Ierachmeélites [1], détruisirent en partie cet état de choses. Il en sortit de nouvelles familles ou de nouveaux clans, qu'il fallait rattacher aux anciennes tribus par de nouveaux liens administratifs. La vie sédentaire, l'habitation permanente dans un village ou une ville, contribua à des modifications du même genre. A côté du système patriarcal, où chaque chef de famille gouvernait les siens, s'introduisit ainsi l'autorité communale et régionale, placée entre les mains des plus notables d'une localité ou d'un district. C'est peut-être à des notables et chefs de ce genre qu'il faut songer, quand il est question des *bealim*, des maîtres ou seigneurs, de Sichem [2], bien que la plupart des traducteurs en fassent de simples citoyens ou habitants de cette ville. On nomme aussi des chefs et des anciens de clans ou de tribus, de villes et de districts [3], sans que nous puissions dire au juste en quoi consistait leur autorité. Les anciens, soit d'une localité, soit du peuple tout entier, ont d'ailleurs continué à jouer un rôle important dans tous les âges suivants, même sous la royauté, comme nous aurons souvent l'occasion de le constater.

Même touchant la religion, l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan eut ses grands avantages et leur fit faire de notables progrès. Si Renan ne cesse de répéter,

[1] Jug. I, 16; III, 5 s.; IV, 17; V, 24; I Sam. XXVII, 10; XXX, 29. Comp. Bertholet, p. 63 ss. — [2] Jug. IX, 2, 18, 23 s., 26, 47. — [3] V, 7, 9 s., 14 s.; VIII, 14; IX, 30; XI, 5 ss.; I Sam. IV, 3; VIII, 4.

dans son *Histoire du peuple d'Israël*, que les Hébreux, tant qu'ils vivaient sous la tente et menaient la vie de pâtres nomades, étaient adonnés à une religion et à des mœurs très pures, qu'ils perdirent ensuite, Smend soutient avec raison une thèse tout opposée. Sans vie sédentaire, dit-il, on ne saurait concevoir de culture supérieure et pas non plus de culture religieuse. Dans un groupe de pâtres, la vie de l'un ressemble à celle de l'autre; parmi les agriculteurs, au contraire, il y a de la variété relativement à la propriété et à l'influence de chacun. La richesse plus grande et la plus grande différence d'individu à individu qui résultent de la vie agricole, produisent des mœurs plus élevées et une piété plus riche que celles du pâtre. Autant l'agriculteur diffère du nomade, autant le dieu de l'un diffère du dieu de l'autre. Le dieu du premier peut accorder ou refuser beaucoup plus que celui du second. L'agriculteur a son dieu bien plus devant les yeux, il se sent bien plus dépendant de lui, il a en général plus de rapports avec lui, que le pâtre. Voilà pourquoi l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan entraîna, pour leur religion, un important progrès [1].

Il y eut cependant un revers à la médaille. L'influence cananéenne sur les Israélites, au point de vue religieux, eut aussi des conséquences fâcheuses, parce que le culte cananéen impliquait des usages licencieux auxquels la religion des anciens pâtres hébreux et surtout le culte sévère de Jahvé paraissent avoir été étrangers. Les Cananéens, comme d'autres peuples de l'Asie occidentale, adoraient principalement Baal, le dieu du soleil ou du ciel, représenté sous la figure du taureau et considéré comme le principe fécondant de la nature, auquel on offrait des sacrifices humains, surtout les fils premiers-nés; et Astarté, la déesse de la lune et de la fécondité, dont le symbole était la vache et à laquelle on rendait un culte obscène, des prostitués des

[1] Smend, p. 48 s.

deux sexes étant à son service[1]. Il ressort de la plupart des ouvrages cités que *Baal*, qui signifie maître ou seigneur, n'était pourtant pas le nom propre d'un dieu unique, mais pouvait s'appliquer à n'importe quel dieu, comme *Adoni*, seigneur, et *Melek*, roi[2].

Pour nous expliquer les simulacres mentionnés de Baal et d'Astarté, il ne faut pas perdre de vue qu'à l'imagination des pâtres orientaux le taureau et la vache paraissaient d'admirables emblèmes de la Divinité : le taureau, parce qu'il est le générateur et le protecteur du troupeau ; la vache, parce que sa fécondité contribue également à l'augmentation du troupeau et que son lait nourrit à la fois sa progéniture et l'homme[3]. Aussi le bœuf et le taureau furent-ils les symboles de la Divinité, non seulement en Égypte, en Palestine et en Phénicie, mais encore dans la Chaldée[4]. Nous retrouverons, tout à l'heure, la figure du taureau appliquée à Jahvé. Celle de la vache ne put pas être utilisée par les Israélites, parce qu'ils n'associèrent jamais de Divinité féminine à leur dieu.

Le culte de Baal exercera longtemps une grande influence sur ces derniers. Dans un passage emprunté aux deux plus vieilles sources du Pentateuque, nous apprenons qu'ils se livrèrent pour la première fois à ce culte, quand ils étaient arrivés dans les plaines de Moab[5]. Il n'y a pas lieu de douter de l'exactitude de ce renseignement. Selon les conceptions du temps, quand on traversait une contrée ou s'y établissait, il fallait offrir ses hommages au dieu du pays, qui en était le maître, pour jouir de sa protection. Il est

[1] Scholz, *Götzendienst u. Zauberwesen*, § 14 et 24 ; *Encyclopédie* de Herzog, 3e éd., et *Handwörterbuch* de Riehm, art. Baal et Astarté ; *Encyclopédie* de Lichtenberger, X, p. 538 ss. ; Meyer, I, § 174, 205—209 ; Pietschmann, p. 183 ss. ; Smend, p. 50 ss. ; Nowack, II, p. 301 ss., 306 ss. ; Tiele, I, p. 231 ss., 234 ss., 274 ss., 309 s. ; Maspero, *Orient classique*, II, p. 154 ss. — [2] Comp. R. Smith, *Old Testament*, p. 68 ; le même, *Religion*, p. 66 ss., 93 ss. ; Budde, à Jug. II, 13. — [3] Pietschmann, p. 172. — [4] Perrot et Chipiez, IV, p. 429. — [5] Nomb. XXV, 1—5.

donc naturel que les Hébreux aient adoré le dieu des Moabites, en traversant leur territoire, et surtout qu'ils aient adoré le Baal cananéen, après leur établissement dans la Palestine. Aussi nous est-il dit, dans de vieux fragments du livre des Juges[1], et non seulement dans les parties deutéronomistes, c'est-à-dire récentes[2], que les Israélites, vivant au milieu des indigènes et s'unissant à eux par le mariage, servirent les dieux cananéens[3]. Nous découvrons d'autres indices de ce fait, en particulier l'emploi de la particule baal dans certains noms propres des Hébreux, à partir de ce moment[4], à moins qu'il faille admettre que ceux-ci donnaient aussi à Jahvé le nom de Baal[5].

On comprend d'ailleurs sans peine comment ils furent entraînés à ce culte. Les Cananéens leur étant supérieurs sous beaucoup de rapports, ils furent, pour cette raison déjà, enclins à croire que Baal était plus puissant que Jahvé, plus capable de bénir ses adorateurs. De là à se confier en lui et à le servir, il n'y avait pas loin. Il n'était aucunement nécessaire d'abandonner pour cela le culte de Jahvé. Dans un temps de polythéisme universel, ce culte pouvait, sans la moindre difficulté, être associé au culte d'autres Divinités, comme la conduite séculaire d'Israël ne le prouve que trop. Puis Baal passait pour le dieu du pays et non Jahvé, qui était censé habiter le Sinaï. Il fallait donc rendre hommage au dieu local, afin de pouvoir compter sur ses bénédictions et d'éviter ses châtiments. Le point de vue antique, à cet égard, est fort bien exposé dans II Rois XVII, 24 ss. Nous apprenons là que le roi d'Assyrie établit des colons babyloniens et autres dans les villes de Samarie, à la place des enfants d'Israël, emmenés en captivité, mais que Jahvé

[1] Jug. III, 5 s.; VI, 25 ss. — [2] II, 11—13, 17, 19; IV, 1; VI, 1; X, 6; XIII, 1. — [3] Comp. Stade, *Entstehung des Volkes Israel*, p. 21 ss. — [4] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 299 ss., 401 ss. — [5] R. Smith, *Old Testament*, p. 68; Smend, p. 51; Tiele, I, p. 309. Comp. Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 401 ss.

envoya contre eux des lions qui les tuaient, parce qu'ils ne savaient pas le servir; que le roi, informé de ce qui se passait, envoya aux colons un prêtre israélite de la captivité, pour leur apprendre la manière de servir le dieu du pays; que dès lors ils se mirent à craindre et à servir Jahvé, tout en restant également adonnés chacun au culte de sa nationalité d'origine.

Voilà ce que durent aussi faire les Hébreux, après la conquête de Canaan : ils associèrent le culte de Baal, dieu du pays, à celui de Jahvé, pour subsister et prospérer dans la nouvelle patrie. Baal seul pouvait disposer des produits du sol palestinien et non Jahvé, ce dieu du désert[1]. D'après Osée, Israël, comparé à une épouse infidèle, suivait longtemps ses amants, c'est-à-dire servait d'autres dieux que Jahvé, en particulier les Baals, parce qu'il pensait que ces amants lui donnaient la nourriture et le vêtement, en lui fournissant les principaux produits du sol[2]. Le prophète soutient au contraire le point de vue devenu dominant plus tard et d'après lequel Jahvé, et non Baal, a donné à Israël le blé, le moût et l'huile[3]. Les Hébreux furent donc longtemps convaincus qu'ils étaient redevables à Baal des produits du sol palestinien. Dans la suite seulement, quand ce pays leur appartenait complètement et sans conteste et que les Cananéens, qui en avaient été les maîtres antérieurement, étaient exterminés ou asservis, quand de plus le culte de Jahvé y avait généralement remplacé celui de Baal, ils pensèrent que ce pays appartenait à leur dieu[4] et que celui-ci le leur avait donné[5].

A partir du moment où les Israélites s'étaient adonnés au culte cananéen, nous trouvons fréquemment chez eux des

[1] Smend, p. 50 s., 132 ss. ; Oort, *Oud-Israëls rechtswezen*, p. 13 ; Tiele, I, p. 308 ss. — [2] Os. II, 7 ss., 14 s. — [3] V. 10 ss. — [4] Os. IX, 3; Jér. II, 7 ; Jos. XXII, 19; Ps. X, 16. — [5] Gen. XV, 18—21 ; XXVI, 3 s. ; Ex. XXIII, 20—31 ; Lév. XIV, 34; XX, 24; XXIII, 10; Nomb. XIII, 2.

aschères[1]. C'étaient des pieux sacrés et des symboles d'Astarté; on les plantait à côté de l'autel de cette Divinité ou de Baal[2]. M. Vernes, pour établir la thèse que le polythéisme des Hébreux n'est que prétendu et non réel, met en avant une série d'arguments fort contestables et soutient aussi que les aschères, tout comme les matsébahs, que nous connaissons déjà, faisaient partie intégrante du culte de Jahvé[3]. En examinant, avec un peu d'attention, les textes de l'Ancien Testament où il est question des aschères et que nous avons tous cités, il est au contraire facile de se convaincre que, dans la plupart des cas, ces simulacres sont combattus au nom de Jahvé et ne sont mis en rapport qu'avec le culte de Baal et d'Astarté. Quelques-uns, de date récente, permettent à la vérité de penser qu'on plantait aussi quelquefois des aschères près des autels de Jahvé[4]. Mais il n'en résulte nullement que ces symboles aient eu un caractère vraiment jahviste. Il faut plutôt y voir un indice de plus que le culte cananéen exerça une puissante influence sur les Hébreux et fit naître un syncrétisme où ce culte et celui de Jahvé étaient associés ou même partiellement confondus; en d'autres termes, nous trouvons là une nouvelle preuve du polythéisme des anciens Hébreux et de la fausseté de la thèse fondamentale soutenue par M. Vernes. Celui-ci, en mettant les matsébahs et le aschères absolument sur la même ligne, méconnaît un fait significatif. Les premiers de ces simulacres furent long-

[1] Jug. III, 7; VI, 25 s., 28, 30; I Rois XIV, 15, 23; XV, 13; XVIII, 19; II Rois XIII, 6; XVII, 10, 16; XVIII, 4; XXI, 3, 7; XXIII, 4, 6 s., 15; II Chron. XIV, 2; XV, 16; XVII, 6; XIX, 3; XXIV, 18; XXXI, 1; XXXIII, 19; XXXIV, 3 s., 7; Es. XVII, 8; Jér. XVII, 2; Mich. V, 13; Ex. XXXIV, 13; Deut. VII, 5; XII, 3; XVI, 21. — [2] *Handwörterbuch* de Riehm, p. 112; Meyer, I, § 205; Kittel, II, p. 88; Nowack, II, p. 19 ss.; Moore, à Jug. III, 7. Comp. *Encyclopédie* de Herzog, 3e éd., II, p. 157 ss. — [3] *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, I, p. 120 ss. — [4] II Rois XIII, 6; XVIII, 4; XXI, 7; XXIII, 6, 15; Deut. XII, 3 s.; XVI, 21.

temps parfaitement légitimes en Israël aux yeux des jahvistes les plus fidèles, si bien qu'on attribuait leur usage aux patriarches et à Moïse lui-même, le fondateur du jahvisme israélite [1]. Mais nulle part la Bible ne présente l'usage des aschères comme légitime; généralement elle le combat au contraire. De plus il n'apparaît en Israël qu'à partir du moment où les Hébreux subissaient l'influence de la religion cananéenne. On voit par là qu'il faut en chercher l'origine dans le culte de Baal et d'Astarté, et non dans celui de Jahvé [2].

L'influence du culte cananéen sur les Hébreux et le syncrétisme qui en résulta peuvent être constatés dans un autre fait, l'adoration de veaux ou de taureaux, empruntée très probablement à la population cananéo-phénicienne [3], puisque Baal, le principal dieu de cette population, était symbolisé par la figure du taureau. L'usage de l'Éphod, que nous rencontrons en Israël à partir de l'époque des juges, n'était peut-être autre chose qu'une image de taureau [4]. Il est certain que c'était une idole [5] et que, pour les Israélites, les deux emblèmes étaient des représentations de Jahvé. Ainsi le veau d'or dont il est question dans l'Exode et ceux que Jéroboam I^er^ établit à Béthel et à Dan, sont identifiés avec Jahvé, avec le dieu qui a fait sortir les enfants d'Israël du pays d'Égypte [6]. Quant à l'Éphod que Gédéon installa à Ophra, pour l'adoration des fidèles [7], après avoir, sur l'ordre de Jahvé, détruit le culte de Baal [8], il a dû être aussi une image de Jahvé. Il en aura été de

[1] Gen. XXVIII, 18 s., 22; XXXI, 13, 45 ss.; XXXV, 14 s., 20; Ex. XXIV, 4. — [2] Comp. Kittel, II, p. 88; Tiele, I, p. 310; *Encyclopédie* de Herzog, 3e éd., II, p. 159 s. — [3] Stade, I, p. 465 s.; Smend, p. 130; Montefiore, p. 42; Benzinger, p. 267, 381 s.; Nowack, II, p. 23 s.; Tiele, I, p. 325 s. — [4] Vatke, *Biblische Theologie*, p. 267 ss.; de Wette, *Archäologie*, § 228; Reuss, à Jug. VIII, 27; le même, *Geschichte des A. T.*, § 139. — [5] Smend, p. 41; Benzinger, p. 382; Nowack, II, p. 21 s. — [6] I Rois XII, 28 s. Comp. Kittel, II, p. 174, 216. — [7] Jug. VIII, 26 s. — [8] VI, 25 ss.

même de l'Éphod que possédait d'abord l'Éphraïmite Mica, mais que lui ravirent ensuite les Danites, pour l'installer dans le sanctuaire de l'ancien Laïs, où il fut longtemps un objet d'adoration [1]. Ce culte fut, en effet, présidé tout le temps par des descendants de Moïse [2]. Il est donc naturel que de fidèles jahvistes consultaient Dieu par le moyen de l'Éphod [3].

Si Jahvé fut adoré sous la figure du taureau, chez les Israélites du centre et du nord de la Palestine, influencés par les Cananéens et les Phéniciens, en Juda, où s'est peut-être fait sentir l'influence de l'Arabie, ce même dieu fut adoré sous l'image du serpent. L'adoration d'un serpent d'airain s'est maintenue, pendant fort longtemps, à Jérusalem [4]. D'après Reuss, ce serpent était, comme les images de taureau de Béthel et de Dan, élevé en l'honneur de Jahvé et symbolisait celui-ci [5]. Il faut sans doute chercher l'origine de ce symbole dans l'éclair, qui ressemble à un serpent filant, puisque Jahvé passait pour le dieu du tonnerre et des éclairs. Nous sommes d'autant plus autorisé à le penser que, dans d'autres religions en grand nombre, on trouve des analogies frappantes de cette conception. D'autres influences se sont peut-être fait sentir à cet égard, en Israël. Pour diverses raisons, le serpent était un objet d'adoration chez beaucoup de peuples et surtout chez les Sémites [6]. Chez les Assyriens, il avait une signification mythologique [7]. Pour les Phéniciens, il était un animal sacré et peut-être le symbole de la vie et de l'intelligence [8]. Les anciens Arabes pensaient que les mauvais esprits habitaient de préférence dans les serpents et que chaque serpent même renfermait un de ces esprits [9]. Cet animal leur apparaissait

[1] XVII, 5; XVIII, 14, 17 s., 20, 30 s. — [2] XVIII, 30. Suivant l'avis des meilleurs critiques, il faut lire ici Moïse et non Manassé. — [3] I Sam. XXIII, 9 ss.; XXX, 7 s. — [4] II Rois XVIII, 4. — [5] Reuss, à Nomb. XXI, 9 et II Rois XVIII, 4. Comp. le même, *Geschichte*, § 139; Montefiore, p. 164. — [6] Baudissin, I, p. 257 ss.; Smend, p. 40. — [7] Baudissin, I, p. 264. — [8] Ibid., p. 278. — [9] Wellhausen, *Skizzen*, III, p. 137 s. Comp. Baudissin, I, p. 280.

donc comme un être divin[1]. D'autres peuples de l'antiquité considéraient le serpent comme un être supérieur, bienfaisant ou malfaisant, et toujours comme un être mystérieux et particulièrement intelligent, surtout aussi comme le dieu de la médecine; on l'adorait par conséquent, et nombre de peuples sauvages le font encore[2]. Les Hébreux semblent avoir subi, dans quelque mesure, l'influence de ces superstitions. A leurs yeux le serpent a dû être un animal magique; car le terme qui le désigne le plus souvent dans l'Ancien Testament et celui qui est employé pour désigner la magie, viennent de la même racine *nachasch*[3]. Voilà pourquoi il est dit, dans le récit de la chute, que le serpent est le plus rusé de tous les animaux des champs[4]. Comme dans l'antiquité on attribuait généralement les maladies à l'influence de mauvais esprits et que, par suite, on cherchait à obtenir la guérison par des sortilèges et non par des moyens médicaux, on attribuait au serpent, en vertu de l'intelligence supérieure et de l'influence magique qu'on lui prêtait, le pouvoir de la guérison. De là le récit qui nous dit que Moïse éleva un serpent d'airain dans le désert pour guérir ceux qui avaient été mordus par des serpents[5]. Ce récit n'est sans doute pas historique; il a été imaginé pour concilier avec le jahvisme l'adoration du serpent d'airain, constatée plus haut. Mais il n'en résulte pas moins qu'aux yeux des Hébreux le serpent n'était pas seulement un objet d'adoration, mais qu'il possédait aussi la vertu de guérir les maladies.

L'existence de différentes images de Jahvé dans les sanctuaires nous explique le mieux la conviction des anciens Israélites qu'ils s'y trouvaient en présence ou auprès de leur dieu[6]. Car il ne faudrait pas leur attribuer celle d'une

[1] Ibid., p. 176. — [2] Dillmann, à Gen. III, 1; Scholz, ouv. cité, p. 103 s.; Baudissin, I, p. 292. — [3] Comp. Baudissin, I, p. 287; Riehm, *Handwörterbuch*, p. 1727 s. — [4] Gen. III, 1. — [5] Nomb. XXI, 6—9. — [6] Ex. XXIII, 17; XXXIV, 23 s.; Jug. XI, 11; XX, 1, 23, 26, 28; XXI, 2, 5, 8; I Sam. I, 3, 12, 15, 19, 22, 28; X, 3, 17; XI, 15; XV, 33; XXI, 6 s.; etc.

présence purement spirituelle de la Divinité, dont ils étaient bien loin[1]. De cette manière, Jahvé fut aussi multiplié et invoqué sous différents noms, dans différentes localités : on parlait du Jahvé de salut ou de paix d'Ophra[2], du dieu de Béthel[3], du dieu de Dan et de Beerschéba[4] et d'autres dieux locaux[5]. C'est là encore une preuve que Jahvé, qui était primitivement un, fut, peu à peu, identifié avec les Baals cananéens, au fur et à mesure que les Hébreux s'étaient emparés des anciens lieux de culte de la Palestine et habitués à y adorer Jahvé[6].

Malgré la grande influence exercée par la religion cananéenne et d'autres superstitions sur les tribus israélites, elle ne réussit jamais à extirper parmi elles le culte de Jahvé, comme certains textes récents et théoriques du livre des Juges voudraient le faire croire[7]. Leurs plus illustres représentants étaient tous de fidèles jahvistes. Le cantique de Débora, qui date de cette époque, est une glorification enthousiaste de Jahvé, auquel il rapporte la victoire des Israélites sur les Cananéens. Gédéon et Jephthé sont de fidèles adorateurs de Jahvé. Le sanctuaire privé de Mica et celui des Danites à Laïs sont aussi consacrés à Jahvé. Quand les Hébreux avaient à lutter contre les Cananéens, il leur était en réalité impossible de le faire au nom du Baal cananéen, invoqué par les ennemis ; ils ne pouvaient le faire qu'au nom du dieu sinaïtique, qui les avait protégés jusque-là. Et quand ils avaient à lutter contre d'autres ennemis, c'est encore au nom de Jahvé, le dieu des armées, qu'ils se mettaient en campagne, accompagnés de son arche. Baal ne fut évidemment invoqué par eux que pour obtenir des récoltes abondantes. Il y eut donc juxtaposition du jahvisme et du culte cananéen ou, en d'autres termes, il y eut syncrétisme et par conséquent aussi polythéisme. Nous

[1] Comp. Piepenbring, p. 24 ss. — [2] Jug. VI, 24. — [3] Gen. XXXI, 13 ; XXXV, 7. — [4] Am. VIII, 14. — [5] Gen. XVI, 13 s. ; XXII, 14 ; XXXIII, 20 ; Ex. XVII, 15. — [6] Smend, p. 133 ss. ; Benzinger, p. 372 s. ; Nowack, II, p. 8 s. — [7] Jug. II, 12 s. ; X, 6.

rencontrerons en outre des preuves nombreuses que l'ancien culte des ancêtres et d'autres éléments de la religion primitive des Hébreux se maintenaient également parmi eux et exerçaient leur influence, sinon sur le culte public, du moins sur le culte privé et dans la vie individuelle ou la vie de famille. Le jahvisme avait longtemps un caractère essentiellement national, tandis que la religion traditionnelle, empruntée à la vie de famille, continuait à être cultivée dans celle-ci.

§ 2. Le culte.

Les Hébreux nomades, comme nous l'avons vu, n'avaient pas de temples. Ils se contentaient de choisir, comme lieux de culte, des sources, des pierres et des arbres sacrés ou d'avoir des idoles domestiques et portatives, comme les Théraphim. Plus tard, sous l'influence du jahvisme, ils confectionnèrent l'arche sainte et le tabernacle portatif. Mais une fois qu'ils étaient solidement établis en Canaan, ils purent et durent songer à construire des temples, à l'instar des indigènes, qui en avaient élevé à Baal[1]. Le premier temple israélite mentionné par l'histoire est la chapelle privée de l'Éphraïmite Mica[2]. Les Danites, après avoir dépouillé cette chapelle des images sacrées qu'elle renfermait, les logèrent probablement aussi dans un temple[3]. Du temps d'Éli, un temple consacré à Jahvé et abritant l'arche existait à Silo[4].

Dès que les Hébreux eurent des sanctuaires quelque peu nombreux, suivant l'usage des anciens temps[5], il leur fallait plus de prêtres qu'auprès du seul tabernacle portatif, et le sacerdoce lévitique, se réduisant assurément aux seuls

[1] Jug. IX, 4, 46. — [2] XVII, 5. — [3] XVIII. — [4] V. 31; XIX, 18; I Sam. I, 7, 9; III, 3, 15. Comp. Jér. VII, 12, 14; XXVI, 6, 9. — [5] Piepenbring, p. 37 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 49 ss.

membres de la famille de Moïse, ne pouvait pas suffire à tous les besoins. Comme tout père de famille était alors le prêtre des siens et qu'il n'y avait pas de caste sacerdotale privilégiée, il est naturel qu'on ait choisi sans scrupules des prêtres dans n'importe quelle famille. De là vient qu'à l'époque des juges et encore longtemps après, on trouve en Israël d'autres prêtres que des Lévites [1].

Quand les Hébreux furent installés dans la Palestine et eurent adopté en majorité la vie sédentaire et agricole, la plupart de leurs fêtes perdirent leur caractère primitif, — astronomique ou pastoral, — pour prendre une couleur agricole. Cette transformation se remarque déjà dans la signification différente qu'on donna au sabbat. Nous avons vu qu'il a dû avoir une origine astronomique, comme la nouvelle lune, avec laquelle il est placé dans une intime connexion [2]. Toutes les législations israélites en font, au contraire, avant tout un jour de repos [3]. Mais le sabbat n'aura pris ce caractère que lorsque les Israélites eurent passé de la vie nomade à la vie sédentaire et agricole. Reuss dit avec raison : « Le pâtre ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là... Son bétail a besoin de surveillance et de nourriture et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre ; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades [4]. »

Les autres fêtes des Hébreux furent également transformées et revêtues d'un nouveau caractère, après l'établissement de ceux-ci dans le pays de Canaan. Ainsi la fête de Pâque, d'abord la fête du printemps et peut-être aussi celle de l'offrande des premiers-nés [5], devint la fête des pains sans levain. Déjà dans deux vieux textes législatifs, l'offrande des prémices de la moisson semble être rattachée à

[1] Piepenbring, p. 40 ss. ; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 52 ss. — [2] Chap. II, § 2 de cette Histoire. — [3] Ex. XX, 10 ; XXIII, 12 ; XXXIV, 21 ; Deut. V, 14. — [4] *Histoire sainte*, I, p. 122. — [5] Chap. II, § 2 de cette Histoire.

cette fête[1]. Il en est positivement ainsi dans Lévitique XXIII, 9 ss., où elle est en outre combinée avec la fête qui devait être célébrée, sept semaines plus tard, à la fin de la moisson. L'usage de ne manger, pendant les sept jours de la fête, que des pains sans levain et la désignation de fête des pains sans levain, qui lui est appliquée plusieurs fois[2], proviennent évidemment aussi du rapport de cette fête avec le commencement de la moisson et sont des preuves non équivoques de son caractère agricole[3]. Les Cananéens avaient probablement l'habitude de célébrer depuis longtemps le commencement de la moisson. Les Hébreux n'auront fait que les imiter.

La seconde des trois principales fêtes annuelles d'Israël était la fête de la moisson, appelée aussi la fête des semaines, parce qu'il fallait compter juste sept semaines, à partir de la fête de Pâque, pour en fixer la date[4]. A la fête des pains sans levain, les prémices de la moisson qu'on offrait ne pouvaient être que les prémices de la moisson d'orge[5]; à la fête des semaines, au contraire, c'étaient les prémices de la moisson de froment[6], qui a lieu plus tard. Pour cette dernière moisson, la fête des semaines était donc la fête des premiers fruits[7]. Cette fête, comme la précédente, comptait parmi les trois fêtes de pèlerinage, où tout Israélite mâle devait se présenter devant Jahvé pour lui faire des offrandes[8]. Elle était dans un rapport intime avec la fête des pains sans levain, comme cela ressort plus particulièrement de Lévitique XXIII. Elle était la fête de clôture de la moisson, au lieu que la fête des pains sans levain en était la fête d'inauguration[9]. Elle ne durait qu'un

[1] Ex. XXXIV, 25 s.; XXIII, 18 s. — [2] Ex. XII, 15, 17—20; XIII, 6 s.; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut. XVI, 3. — [3] Dillmann, à Ex. XII, 20; le même, *Bibel-Lexikon*, IV, p. 387 ss. — [4] Ex. XXIII, 16; XXXIV, 22; Deut. XVI, 9 s.; Lév. XXIII, 15 s. — [5] Lév. XXIII, 10. Comp. Dillmann, à ce texte. — [6] Ex. XXXIV, 22. — [7] XXIII, 16. — [8] XXIII, 17; XXXIV, 23; Deut. XVI, 16. — [9] *Bibel-Lexikon*, II, p. 269; IV, p. 512; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 433.

jour[1]. Elle était naturellement, comme la fête des pains sans levain, une fête d'actions de grâces; elle devait exprimer à la Divinité la reconnaissance des fidèles pour la moisson. Chez les anciens Israélites, elle n'a jamais eu qu'un caractère essentiellement agricole. Il est donc évident qu'elle ne fut instituée qu'après leur établissement dans la Palestine. Il est probable qu'ils l'ont simplement empruntée aux Cananéens, comme la fête des pains sans levain.

La fête des Tabernacles était la troisième des principales fêtes israélites annuelles et, comme les deux précédentes, une fête de pèlerinage. Les anciens documents bibliques ne lui donnent pourtant pas encore ce nom, mais seulement le Deutéronome[2]. Ils parlent simplement de la fête des récoltes qui devait être célébrée à la fin de l'année, quand on recueillait des champs le fruit du travail[3]. C'est évidemment à cette fête, en tant que fête des Tabernacles, que fait allusion le prophète Osée, quand il parle des jours de fête pendant lesquels on habite sous la tente[4]. La fête de Jahvé dont il est question dans Juges XXI, 19 ss., qui se célébrait tous les ans à Silo et où les jeunes filles se livraient à la danse, est probablement aussi la fête des Tabernacles. Il se peut qu'il en soit de même de la fête à l'occasion de laquelle le père de Samuel se rendait chaque année au sanctuaire de Silo, pour y faire ses dévotions[5]. La fête des Tabernacles, avec le caractère que nous venons de constater et qu'elle avait dès les anciens temps, aura également été empruntée par les Israélites aux Cananéens. Ceux-ci célébraient incontestablement des fêtes de ce genre, à l'instar de ce qui s'est fait de tout temps chez les peuples livrés à l'agriculture. Cette supposition trouve une confirmation dans Juges IX, 27, où nous apprenons que les Sichémites célébraient une joyeuse fête religieuse à propos des ven-

[1] Lév. XXIII, 21; Nomb. XXVIII, 26. — [2] XVI, 13 ss. — [3] Ex. XXIII, 16; XXXIV, 22. — [4] Os. XII, 10. — [5] I Sam. I, 3, 21; II, 19.

danges. Voilà sans contredit la fête qui devint, chez les Israélites, la fête des Tabernacles; car on nous dit formellement que celle-ci doit être célébrée quand on recueille le produit du pressoir, et qu'il faut se livrer à la joie ce jour-là[1]. La signification de cette fête est très claire. Célébrée au commencement de l'automne, au moment où l'on faisait les vendanges et recueillait les derniers produits du sol et les derniers fruits des arbres, elle était la fête générale et principale des récoltes de l'année tout entière, une fête essentiellement agricole, une fête de joie et de reconnaissance envers la Divinité, dispensatrice des biens terrestres. L'usage de célébrer cette fête sous des huttes de branches de feuillage était certainement à l'origine dans un rapport étroit avec son caractère champêtre.

Si pour le pâtre hébreu l'une des offrandes principales était celle des premiers-nés du troupeau, pour l'agriculteur, c'était celle des prémices du sol et de la dîme. Les usages et les ordonnances israélites à cet égard ne remontent probablement pas au delà de l'installation des Hébreux dans le pays de Canaan et de leur attachement à la vie agricole[2]. Ces offrandes n'étaient qu'un juste tribut au propriétaire du sol, anciennement Baal et plus tard Jahvé, comme nous l'avons vu.

§ 3. Le naziréisme et le prophétisme.

La grande influence exercée par la religion et les mœurs cananéennes sur les Hébreux a dû produire parmi eux une certaine réaction. Partout et toujours, on rencontre des

[1] Deut. XVI, 13—15. — [2] Ex. XXII, 28; XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut. XII, 11, 17; XIV, 22—29; XXVI, 1—15. Voy., sur l'usage des prémices et de la dîme, les ouvrages encyclopédiques de Winer, Schenkel, Herzog et Riehm. Comp. R. Smith, *Religion*, p. 240 s., 245 ss., 458 s.

hommes profondément attachés au passé et peu disposés à changer leurs habitudes. Pour cette raison déjà, il serait étonnant que tous les Israélites eussent passivement subi l'influence de la religion nouvelle. Les esprits les plus conservateurs auront plutôt cherché à la combattre. Nous verrons aussi que beaucoup d'Hébreux, habitués aux mœurs simples de l'ancienne vie nomade et pastorale, ont éprouvé de l'antipathie pour la vie sédentaire et agricole et pour toute la civilisation palestinienne. Le jahvisme, dont le caractère austère ressort de toute l'histoire d'Israël, forma en outre un grand contraste avec la religion et les mœurs licencieuses des adorateurs de Baal et d'Astarté. Enfin la réforme de Moïse, qui tendait à élever son peuple à un niveau religieux et moral supérieur, avait assurément laissé des traces au moins chez un certain nombre d'esprits.

Toutes ces causes réunies ont produit, chez les jahvistes fidèles, une vive opposition contre le cananéisme. Cette opposition se manifesta dans le naziréisme et le prophétisme, qui semblent avoir eu, à l'origine, une grande analogie. Le prophète Amos fait dire à Jahvé, s'adressant à Israël : « J'ai suscité parmi vos fils des prophètes et parmi vos jeunes hommes des naziréens... Mais vous avez fait boire du vin aux naziréens ! Et aux prophètes vous avez ordonné : Ne prophétisez pas [1] ! » D'après cette déclaration, les naziréens sont suscités par Dieu, comme les prophètes, et placés sur la même ligne ; et les uns, comme les autres, ont soulevé contre eux de l'hostilité, évidemment parce qu'ils s'étaient mis à combattre certaines habitudes contractées par leur peuple. Il faut remarquer ensuite que les deux seuls naziréens dont le souvenir ait été conservé dans l'ancienne histoire d'Israël se présentent à nous vers la fin de l'époque des juges. L'un est Samson et l'autre Samuel. Et ce dernier, ayant aussi été prophète, nous fournit une preuve de plus que le naziréisme et le prophétisme avaient

[1] Am. II, 11 s.

primitivement une même tendance et une grande ressemblance. Il se peut sans doute qu'on n'ait fait qu'après coup des naziréens de ces deux hommes. Mais ce qui n'est peut-être qu'une fiction chez eux est néanmoins l'expression d'une réalité qui existait anciennement en Israël [1]. Malgré les récits légendaires se rapportant à Samson, nous pouvons en déduire que ce héros était un adversaire acharné des Philistins, qui cherchaient à opprimer Israël. Les naziréens auront donc été d'ardents patriotes et des adversaires décidés de toute influence, comme de toute domination, étrangère. Cette même conclusion découle de l'histoire de Samuel, qui s'appliquait à secouer le joug des Philistins et à défendre le jahvisme contre tout autre culte.

Si nous considérons de plus près ce qui concerne le naziréisme et le prophétisme primitifs, nous voyons que c'est sur l'ordre de Jahvé que Samson lui fut consacré dès sa naissance, en qualité de naziréen [2]. Pendant que sa mère le portait dans son sein, elle ne devait boire ni vin ni liqueur forte et ne rien manger d'impur [3]. Et quant à lui-même, il ne devait jamais se raser la tête [4]. Nous avons vu, par le texte cité du prophète Amos, qu'un trait caractéristique des naziréens était en outre qu'ils ne devaient pas boire non plus de vin eux-mêmes [5]. Le naziréat de Samuel est affirmé dans un texte qui nous dit que sa mère fit le vœu de le consacrer à Jahvé pour tous les jours de sa vie et de ne pas faire passer le rasoir sur sa tête [6]. Nous ne pouvons guère prendre en considération ce qui est dit du naziréat dans le texte récent de Nombres VI, dominé par le lévitisme postérieur [7]. Le naziréat y est grandement transformé, puisqu'il n'a qu'une durée passagère. D'après les prescriptions que nous trouvons là, le naziréen ne devait pas non plus toucher

[1] Smend, p. 152 s. — [2] Jug. XIII, 2–5. — [3] V. 4, 7, 14. — [4] V. 5; XVI, 17, 19 ss., 22 ss. — [5] Comp. toutefois à ce sujet Sellin, *Beiträge zur israel. u. jüd. Religionsgeschichte,* II, 1, p. 129 ss. — [6] I Sam. I, 11. — [7] Sellin, ouv. cité, p. 129.

un corps mort, pour ne pas se souiller. Samson et Samuel étaient au contraire des naziréens à perpétuité, et leur caractère ne les empêchait pas d'être mis en contact avec des corps morts[1].

L'idée principale qui se rattache au naziréat est celle d'une consécration particulière à Jahvé. Cela ressort déjà du terme hébreu de *nazir*, qui sert à désigner le naziréen et qui, comme celui de *kadosch*, saint, implique l'idée de la séparation d'avec le monde ordinaire ou profane et de la consécration à Dieu[2]. Samson est appelé *nazir* de Dieu[3], ce que Reuss et Segond rendent avec raison par *consacré à Dieu*. Le morceau législatif mentionné tout à l'heure dit que le naziréen sera consacré (*kadosch*) à Jahvé[4], comme un autre texte le dit du prêtre[5]. Le naziréisme nous apparaît donc surtout comme une consécration spéciale à Dieu, impliquant l'hostilité contre tout ce qui ne cadrait pas avec le jahvisme et par conséquent aussi contre l'influence cananéenne. Le naziréen laissait pousser sa barbe et les cheveux de sa tête, ce qui est le plus conforme à la nature, ainsi qu'aux mœurs primitives et patriarcales. L'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens, est plus significative encore. Il est évident que les pâtres et nomades hébreux ne cultivaient point la vigne et n'avaient pas l'habitude de boire du vin. Aussi les Récabites, qu'on rencontre encore du temps de Jérémie, pour maintenir cet usage primitif, avaient-ils pris l'engagement solennel de ne pas seulement s'abstenir de vin, mais encore des principaux privilèges de la civilisation en général, et étaient-ils même opposés à la culture de la vigne[6]. Or Jonadab, leur ancêtre, qui les avait engagés à faire cette promesse, d'après le texte cité, était un jahviste particulièrement fidèle[7]. Nous voyons par là que le jahvisme et l'ancienne vie patriarcale

[1] Jug. XIV, 19; I Sam. XV, 33. — [2] Voy., sur la notion de la sainteté, Piepenbring, p. 30. — [3] Jug. XIII, 5, 7; XVI, 17. — [4] Nomb. VI, 8. — [5] Lév. XXI, 7. — [6] Jér. XXXV, 2 ss. — [7] II Rois X, 15 s.

étaient, pendant fort longtemps, inséparables dans l'esprit de certains Israélites, que la fidélité envers le premier impliquait l'attachement à la seconde. Le vin, inconnu aux anciens pâtres hébreux et produit dans le pays de Canaan, leur paraissait un don de Baal et non de Jahvé. Pour les jahvistes puritains, la culture de la vigne était par conséquent entachée de paganisme et d'infidélité [1].

Vatke suppose que nous rencontrons si peu de naziréens dans l'histoire d'Israël, bien qu'il ait dû y en avoir en assez grand nombre, parce que, à partir de Samuel et de la fondation des écoles de prophètes, ils furent absorbés par celles-ci [2]. Cette conjecture n'est peut-être pas tout à fait gratuite et semble trouver un point d'appui dans le passage d'Amos cité plus haut; car ce texte implique l'idée que Jahvé suscitait autrefois des naziréens nombreux, et cela parmi les jeunes gens, comme ceux qui se vouèrent au ministère prophétique, d'après ce qui est dit dans le même texte et d'après ce que nous apprendrons touchant les écoles de prophètes [3].

Le prophétisme primitif a dû avoir la même tendance que le naziréisme. Le naziréen Samuel se trouve à la tête d'une assemblée de prophètes, comme nous le voyons dans I Sam. XIX, 18-24. Il est intéressant de considérer ce passage de plus près. Nous y apprenons que David, persécuté par Saül, se réfugia auprès de Samuel à Rama; que le roi, irrité contre son favori d'autrefois, y envoya à trois reprises des gens pour faire prendre David et que ces envoyés, trouvant là une assemblée de prophètes, présidée par Samuel et prophétisant, furent saisis par l'esprit de Dieu et se mirent à prophétiser à leur tour; que Saül, s'y étant rendu en personne, se sentit également sous l'influence de

[1] Comp. Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 314; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 29 ss.; R. Smith, *Prophets*, p. 84 s.; Benzinger, p. 429 s.; Budde, *Preussische Jahrbücher*, LXXXV, p. 57 ss. — [2] Ouv. cité, p. 286. — [3] Chap. XIV, § 2, 3° de cette Histoire. Comp. Piepenbring, p. 14 s.

l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, ôtant comme les autres ses vêtements et restant couché tout nu à terre, pendant un jour et une nuit. Ce récit, comme tant d'autres légendes prophétiques, ne peut évidemment pas être pris au pied de la lettre. Mais il n'en reflète pas moins un fait réel et montre que les plus anciens prophètes israélites étaient des zélateurs et des exaltés. L'assemblée dont il vient d'être question se trouvant placée sous la présidence de Samuel, il est permis d'en inférer également qu'ils étaient des jahvistes enthousiastes, pour ne pas dire fanatiques. Saül et David sont présentés comme ayant eu des accointances avec le parti prophétique. Cela est conforme à la vérité, en ce sens que ces deux rois furent des jahvistes fidèles, qui déployèrent la plus grande énergie pour secouer toute oppression et briser toute influence étrangères.

Un autre passage, se rapportant au même sujet, complétera ce que nous venons de voir. On raconte que, lorsque Samuel eut oint Saül pour roi d'Israël, il lui dit qu'à Guibea-Élohim il rencontrerait une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe et prophétisant, c'est-à-dire chantant, d'après l'interprétation fort juste de Reuss; que l'esprit de Dieu le saisirait, qu'il se mettrait à prophétiser avec eux et qu'il serait changé en un autre homme : tout cela arriva positivement, d'après notre récit [1]. Il appert de là que des troupes de prophètes parcouraient le pays, précédés de musique et chantant, évidemment pour réveiller, pour entretenir et propager l'esprit prophétique, le saint enthousiasme qui animait ces hommes, le zèle religieux dont ils débordaient : c'était une espèce d'armée du salut dans l'ancien Israël ou un mouvement semblable à ceux que les derviches fanatiques provoquent souvent contre les infidèles, dans les pays musulmans [2].

[1] I Sam. X, 1—13. — [2] Stade, I, p. 477; Renan, I, p. 379; Kittel, II, p. 96 s.; Smend, p. 79.

Ces renseignements sont trop maigres pour que nous puissions nous faire une idée parfaitement nette du prophétisme israélite des anciens temps. Nous serons pourtant assez près de la vérité en supposant que ces associations avaient surtout pour but de cultiver le jahvisme fidèle et, par suite, de réagir contre l'influence cananéenne. Quand ces troupes de prophètes parcouraient le pays, c'était incontestablement pour faire de la propagande en faveur de leurs principes. Sans doute, dans ce que nous venons de voir il n'est pas question de prédication, mais seulement de musique et de chant, accompagnés peut-être de la danse sacrée. Mais ce n'étaient probablement là que des moyens d'attirer l'attention du public et de s'exalter soi-même dans son enthousiasme religieux. Le but essentiel aura été d'attaquer ensuite l'idolâtrie et d'exhorter le peuple à la fidélité envers Jahvé. Telles furent en effet et la mission capitale et la principale manière d'agir du prophétisme des temps plus récents; en sorte qu'il est bien permis d'admettre que la même tendance existait, au moins dans quelque mesure, dès le début. Comme, d'un autre côté, on sait que l'anathème, impliquant l'extermination de tous les idolâtres et de tous les fauteurs d'idolâtrie, jouait un grand rôle dans l'ancienne histoire d'Israël[1] et que le prophétisme, avant de combattre l'infidélité par des discours et des écrits, avait l'habitude de le faire par des moyens violents[2], nous sommes également autorisé à penser que le parti jahviste et prophétique usa d'abord, le plus souvent, de tels procédés pour défendre le jahvisme contre l'idolâtrie.

De nos jours, on a établi une distinction tranchée entre les voyants et les prophètes; on a soutenu que les premiers étaient d'origine israélite et les seconds d'origine cananéenne[3].

[1] Piepenbring, p. 62. — [2] Chap. XIV, § 2, 3° de cette Histoire. Comp. Piepenbring, p. 73 ss. — [3] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 214 s.; le même, *De profeten*, II, p. 326 s.; le même, *Onderzoek*, § 39, note 9 s.; Wellhausen, *Geschichte*, p. 35 s.; R. Smith, *Prophets*, p. 86, 389; Smend, p. 81, 92; Montefiore, p. 76 ss.; Tiele, I, p. 288, 313 s.

Pour soutenir cette opinion, on ne peut cependant faire valoir que deux arguments fort précaires. On fait remarquer que, d'après I Samuel IX, 9, il y avait originairement une différence entre les voyants et les prophètes et que, suivant I Rois XVIII, de nombreux prophètes étaient au service de Baal. Mais la différence en question s'explique par la circonstance que les anciens voyants d'Israël, d'abord de simples devins [1], furent transformés en prophètes sous l'influence du jahvisme et devinrent avant tout des défenseurs de celui-ci. Et comme on trouve des devins ou des prophètes à peu près chez tous les anciens peuples, en vertu de la nature de la religion primitive en général [2], il n'y a pas lieu de supposer que les Hébreux ont dû emprunter le prophétisme au dehors, aussi peu auprès des Cananéens qu'ailleurs. Comment admettre d'ailleurs que le prophétisme cananéen, voué au culte de Baal, ait produit le prophétisme jahviste, l'ennemi juré de ce culte?

§ 4. La vie morale.

Pour donner une idée de l'état moral des Hébreux, à notre époque, nous ne saurions mieux faire que de prendre en considération les deux appendices du livre des Juges, qui se rapportent, nous dit-on, au temps où il n'y avait point encore de roi en Israël et où chacun faisait ce qui lui semblait bon [3]. Le premier, chapitre XVII s., a subi certaines interpolations ou bien c'est une compilation de deux récits différents, sans qu'il soit facile de distinguer pleinement les éléments de chacun. Tel qu'il nous est parvenu, il porte de toute façon un cachet très antique et

[1] Chap. XIV, § 2, 3° de cette Histoire. Comp. Piepenbring, p. 17 ss. — [2] Stade, I, p. 468 ss. — [3] Jug. XVII, 6; XVIII, 1; XIX, 1; XXI, 25.

présente une excellente peinture de mœurs de l'ancien Israël [1].

D'après notre récit, un homme de la montagne d'Éphraïm, nommé Mica, avait volé à sa mère mille et cent sicles d'argent. Celle-ci fit contre le voleur inconnu des imprécations que son fils entendit. Il fut ainsi porté à lui rendre l'argent. Elle en éprouva une bien vive joie et employa une partie de la somme restituée pour faire fabriquer une image taillée et une image en fonte, qu'on plaça dans la maison de Mica, parce qu'il y avait un sanctuaire privé. Mica fit aussi confectionner un Éphod et des Théraphim et il consacra l'un de ses fils pour qu'il lui servît de prêtre. Un jeune homme de Bethléhem de Juda, qui était lévite, quitta dans ce temps son pays pour chercher un emploi et vint dans la maison de Mica. Celui-ci l'engagea comme prêtre et lui promit pour émoluments dix sicles d'argent par an, ainsi que les vêtements et l'entretien. Bientôt après, cinq Danites, chargés d'explorer le pays, afin de découvrir un territoire dont leur tribu pût s'emparer, vinrent passer la nuit dans la maison de Mica, firent connaissance avec son lévite et consultèrent Dieu par son intermédiaire. Ils partirent ensuite et trouvèrent que la ville de Laïs, où tout le monde vivait en sécurité, pourrait être facilement prise et que le pays des environs était bon. De retour auprès de leurs frères, ils les engagèrent à s'emparer de cette ville. Dans ce but, six cents hommes, munis de leurs armes et accompagnés de leurs familles, se mirent en route. En passant près de la maison de Mica, les cinq espions, qui étaient du nombre, leur dirent qu'il y avait là un sanctuaire, avec deux images saintes et un lévite. La troupe armée vint se poster à l'entrée de la porte, où se trouvait le jeune prêtre, tandis que les

[1] Comp. Wellhausen, *Composition*, p. 232 s.; Stade, I, p. 70 s.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 358 ss.; Budde, p. 138 ss.; Cornill, p. 92; Kittel, II, p. 19 s.; Frankenberg, ouv. cité, p. 73; Moore et Budde, à ces chapitres.

cinq émissaires entrèrent dans la maison et s'emparèrent des objets sacrés. Quand le lévite, remarquant le larcin, demanda ce que cela signifiait, ils lui répondirent : « Tais-toi et viens avec nous ; tu nous serviras de père et de prêtre. Vaut-il mieux que tu serves de prêtre à une tribu ou à une famille en Israël ? » Le lévite, à l'ouïe de cette proposition, en éprouva de la joie ; il prit l'Éphod, les Théraphim et l'image taillée et se joignit à la troupe, qui se remit en route, en plaçant en avant les enfants, le bétail et les bagages, dans la prévision d'être attaquée par derrière, à cause du vol commis. Mica et ses voisins se mirent en effet à la poursuite des Danites. Ceux-ci, en le voyant, demandèrent ce qu'on leur voulait. Mica répondit : « Mes dieux que j'avais faits, vous les avez enlevés avec le prêtre. Comment donc pouvez-vous me dire : Qu'as-tu ? » Mais les fils de Dan répliquèrent : « Ne fais pas entendre ta voix près de nous ; sinon des hommes irrités se jetteront sur vous et tu causeras ta perte, ainsi que celle de ta maison. » Mica, voyant qu'ils étaient plus forts que lui, s'en retourna chez lui, tandis qu'eux continuèrent leur route, tombèrent sur le peuple tranquille de Laïs, le passèrent au fil de l'épée et brûlèrent la ville ; car personne ne put la secourir, puisqu'elle était éloignée des Sidoniens et que ses habitants n'avaient pas d'alliance avec les populations voisines. Les fils de Dan rebâtirent la ville détruite et y habitèrent. Ils y dressèrent l'image taillée qu'ils avaient dérobée et eurent pour prêtres à leur sanctuaire des descendants de Moïse, issus probablement du prêtre enlevé à Mica.

Dans quelle mesure notre récit est-il historique et jusqu'à quel point est-il tendancieux ? On ne saurait le dire au juste. En tout cas il veut discréditer le culte du veau d'or que Jéroboam établira à Dan[1] ; car nous verrons que ce culte sera condamné par les prophètes puritains, à partir d'un certain moment. D'un autre côté, il est certain que les

[1] I Rois XII, 28 ss.

détails de ce morceau sont le reflet des anciennes mœurs d'Israël et qu'ils nous montrent très bien la vraie nature de sa religion et de sa moralité. Nous voyons par là que la religion et de Mica et des Danites était encore dénuée ou à peu près de tout caractère vraiment moral. Ils associent sans le moindre scrupule le vol et la piété. Ils ne trouvent aucune incompatibilité entre les deux. Ils ne peuvent se passer d'images sacrées, d'un sanctuaire, d'un prêtre et d'un culte, mais ils ne semblent guère savoir ce que c'est que la vertu. Leur jahvisme n'est donc encore qu'un pur ritualisme superstitieux. Et le lévite à leur service ne se distingue d'eux en quoi que ce soit.

Le tableau qui vient de passer sous nos yeux sera complété et corroboré dans la suite par d'autres faits semblables, et il va l'être immédiatement par le second appendice du livre des Juges[1]. Ce dernier morceau offre, il est vrai, de plus grandes difficultés que le précédent, parce que sa teneur primitive a encore été bien plus altérée. Un rédacteur postexilien l'a fortement remanié et lui a imprimé un cachet sacerdotal prononcé[2]. De là une série de contradictions et d'invraisemblances qu'on y découvre[3]. Voilà ce que Renan a complètement méconnu; car il range notre récit parmi ceux qui n'ont point subi de retouche[4]. Nous négligerons, autant qu'il est possible, les additions postérieures qui y ont été faites, pour nous en tenir aux parties les plus anciennes. Voici ce que nous y lisons.

Au temps où il n'y avait point encore de roi en Israël, un lévite d'Éphraïm prit pour sa concubine une femme de Bethléhem de Juda. Elle le quitta de nouveau et retourna dans la maison paternelle. Au bout de quatre mois, son mari vint auprès d'elle, pour parler à son cœur et la ramener.

[1] XIX—XXI. — [2] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 243 ss.; le même, *Composition*, p. 233 ss.; Budde, p. 146 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 360 ss.; Kittel, II, p. 21 s.; Moore et Budde, à nos chapitres; Cornill, p. 92 s.; Frankenberg, ouv. cité, p. 73 ss. — [3] Reuss, à ce morceau; le même, *Geschichte*, § 109. — [4] I, p. 367.

Elle le fit entrer dans la maison de son père, qui le reçut avec joie et le retint quatre jours chez lui, pour manger et boire. Le cinquième jour, le lévite, ne voulant plus se laisser retenir par son beau-père, se mit en route et arriva fort tard à Guibea de Benjamin. Il s'arrêta sur la place de la ville; mais personne ne le reçut dans sa maison. Un vieillard éphraïmite qui habitait l'endroit vit l'étranger, en rentrant des champs, et lui offrit l'hospitalité. Mais pendant qu'ils soupaient, les hommes de la ville, gens pervers, entourèrent la maison et demandèrent au vieillard de faire sortir l'étranger. Celui-là, pour les tranquilliser, se déclara disposé à leur livrer sa propre fille, encore vierge, ainsi que la concubine de son hôte, pour qu'ils en fissent ce qu'il leur plairait. Mais ces gens ne voulurent point l'écouter. Alors l'étranger leur amena lui-même sa concubine. Ils en abusèrent toute la nuit, au point que le matin son mari la trouva étendue morte devant la porte de la maison. Il la chargea sur son âne et la transporta chez lui. Dès qu'il fut arrivé, il la coupa en douze morceaux, qu'il envoya dans tout le territoire d'Israël. Chacun fut obligé de convenir que rien de pareil n'était arrivé depuis la sortie d'Égypte. Les enfants d'Israël se rassemblèrent en conséquence à Mitspa, où le lévite exposa ce qui était arrivé. Après cela ils décidèrent que personne ne retournerait chez soi jusqu'à ce que les gens de Guibea fussent punis selon l'infamie qu'ils avaient commise. Ils jurèrent de ne plus donner leurs filles pour femmes aux hommes de la tribu de Benjamin et exterminèrent celle-ci en grande partie, au point qu'ils s'en repentirent ensuite et cherchèrent à procurer de nouveau des femmes aux Benjaminites par un moyen détourné.

Dans ce récit, comme dans le précédent, il est difficile de dire ce qui est purement tendancieux et ce qui est vraiment historique. De même que celui-là a pour but de discréditer le culte du veau d'or, longtemps en vogue à Dan, de même celui-ci doit jeter le discrédit sur la tribu de Benjamin, à

laquelle appartenait Saül, et sur Guibea, sa ville natale et le lieu de sa résidence. L'anéantissement de la tribu de Benjamin, à cause d'une infamie, semble être l'image de l'anéantissement de la maison de Saül par celle de David. Cependant nous trouvons également ici des traits qui ne sont pas tirés de l'air, mais empruntés à la réalité; en sorte que notre récit nous permet aussi de deviner quelles mœurs grossières régnaient parmi les anciens Hébreux.

TROISIÈME PÉRIODE

L'ANCIEN ROYAUME D'ISRAËL

CHAPITRE VIII

LE RÈGNE DE SAÜL

Le désordre intérieur et la faiblesse en face des ennemis du dehors qui résultèrent du régime des juges, où aucun lien administratif ne reliait les différentes tribus israélites, portèrent finalement celles-ci à établir la royauté, afin de les grouper toutes sous l'autorité d'un seul chef suprême et de les rendre plus capables de résister aux attaques des peuples voisins et ennemis. L'oppression exercée par les Philistins sur une grande partie de la Palestine fit évidemment tomber les rivalités intérieures qui avaient précédemment désolé et affaibli les Hébreux. Elle rapprocha aussi les tribus du sud et celles du nord, qui avaient eu bien peu de rapports à partir de la conquête de Canaan. Un autre danger se montra d'ailleurs à l'horizon. Les Ammonites, profitant de la détresse où se trouvait le pays de Canaan, tentèrent la conquête de Galaad, livré à ses propres forces. Mais cette circonstance resserra également les liens entre les tribus transjordaniques et le reste d'Israël.

L'investissement de Jabès en Galaad par les Ammonites fournit à Saül, un Benjaminite de haute taille, l'occasion de se distinguer par sa bravoure. Les habitants de cette ville étaient déjà disposés à capituler, quand le roi des Ammo-

nites voulut leur imposer la condition dure et inacceptable de se laisser crever l'œil droit, afin de les mettre hors d'état de viser pour lancer des flèches. Là-dessus ils se ravisèrent et firent connaître leur détresse aux autres tribus israélites. Tout le monde fut consterné en l'apprenant. Mais comme il arrive souvent dans un cas de danger extrême, il se trouva un homme qui fut à la hauteur des circonstances. Saül, à l'ouïe de la triste nouvelle, fut rempli de colère envers les ennemis des frères opprimés et réussit à communiquer son indignation à d'autres. En peu de jours, une troupe vaillante se groupa autour de lui, à la tête de laquelle il infligea aux Ammonites une grande défaite et délivra la ville assiégée. A la suite de ce haut fait, le peuple proclama roi le héros de l'action, afin de posséder en lui un chef de toutes les tribus israélites[1].

Saül se montra digne du pouvoir suprême qu'on lui avait conféré. Après avoir repoussé du pays de Galaad les Ammonites, il s'attaqua aux Philistins et fut vaillamment soutenu, dans cette nouvelle campagne, par son fils Jonathan. Il agit en général avisé; il forma deux corps de troupes, placés l'un sous son commandement immédiat et l'autre sous celui de son fils Jonathan. Abner, son cousin, fut également revêtu d'un commandement militaire. Jonathan, un véritable héros, donna le signal de la lutte contre l'oppresseur étranger, en abattant une colonne, une espèce de trophée que les Philistins, en signe de leur domination, avaient fait élever au cœur même du pays, à Guéba de Benjamin, situé un peu au nord de Jérusalem[2]. Une guerre générale s'en-

[1] I Sam. XI. Dans I Sam. VIII—X, on raconte encore de deux autres façons, non-historiques, l'établissement de la royauté de Saül, et le chapitre XI même renferme des gloses harmonistiques qui doivent le faire concorder avec ces récits différents et divergents: Wellhausen, *Composition*, p. 243 ss.; le même, *Prolegomena*, p. 258 ss.; Stade, I, p. 207 ss; Budde, p. 169 ss.; Cornill, p. 97 ss.; Driver, p. 165 ss.; Kittel, II, p. 22 ss. — [2] Pour la justesse de notre interprétation de I Sam. XIII, 3, voy. Thenius, à ce passage.

suivit entre Philistins et Israélites. Les premiers vinrent en grand nombre camper à Micmasch, peu éloigné de Guéba. Beaucoup d'Israélites, en voyant approcher la forte armée ennemie, prirent peur et se cachèrent dans les cavernes, les buissons, les rochers, les tours et les citernes; d'autres s'enfuirent au delà du Jourdain. Saül avait convoqué les hommes vaillants d'Israël à Guilgal. Il prit ensuite position avec sa troupe à Guéba. Les Philistins divisèrent leurs forces en trois corps, qui prirent des directions différentes, afin d'envelopper la petite armée israélite. Un de leurs avant-postes occupait une hauteur qui domine le défilé conduisant de Guéba à Micmasch[1]. Sans en avoir soufflé mot à qui que ce fût, l'intrépide Jonathan et son écuyer escaladèrent cette hauteur. L'avant-poste philistin, les voyant venir, croyait que c'étaient des Hébreux inoffensifs, sortis des trous où ils avaient été cachés, et les laissa approcher sans crainte. Mais tout à coup Jonathan et son compagnon tombèrent sur les ennemis et en abattirent une vingtaine, de sorte que les autres, saisis de frayeur et s'imaginant sans doute qu'une troupe israélite suivait les deux héros, ne songèrent qu'à s'enfuir, au lieu de se défendre, et portèrent ainsi la panique dans le camp de Micmasch. Saül, averti par les sentinelles de ce qui se passait, voulut d'abord consulter Jahvé par l'intermédiaire du prêtre Achia, arrière-petit-fils d'Éli, pour savoir s'il devait livrer bataille ou non; mais il se mit ensuite en marche, sans avoir pris l'avis de l'oracle, pour ne pas perdre un temps précieux, et seconda la hardie initiative de son fils. Les Philistins, dans la confusion qui se mit dans leurs rangs, dirigèrent les armes les uns contre les autres. Les Hébreux des contrées occupées par les Philistins, qu'ils avaient contraints de marcher avec eux, se rangèrent du côté de leurs frères pour combattre l'ennemi

[1] Voy., sur la situation topographique du lieu, *Bibel-Lexikon*, IV, p. 216; Ebers u. Guthe, *Palästina in Bild u. Wort*, I, p. 196 s.; Maspero, *Orient classique*, II, p. 710 s.

commun. Ceux qui s'étaient cachés reprirent aussi courage et s'associèrent finalement à la lutte. De cette manière, les Philistins furent battus et les Israélites délivrés de leur oppression [1].

Cette journée mémorable risquait, il est vrai, de se terminer d'une façon bien regrettable. Saül, pour ne pas faire perdre un seul instant à ses gens dans la poursuite de l'ennemi, leur avait fait jurer que personne ne prendrait de la nourriture tant que la défaite des Philistins ne serait pas complète, et il avait déclaré que quiconque transgresserait ce serment serait voué à l'anathème. Or Jonathan, ne sachant rien de ce vœu, prit en passant un peu de miel sauvage qu'on trouva dans une forêt qu'il fallait traverser. Mais quand Saül voulut de nouveau consulter l'oracle, pour savoir s'il devait poursuivre l'ennemi pendant la nuit, il n'obtint point de réponse. Il en conclut que quelqu'un de la troupe avait péché. Jonathan fut désigné par le sort comme le coupable, et il aurait été mis à mort sans l'opposition énergique du peuple [2]. Il est possible que quelqu'un d'autre, peut-être un prisonnier de guerre, fut substitué à Jonathan, pour mourir à sa place [3].

Saül paraît avoir aussi combattu avec succès les Amalécites, pour faire cesser les brigandages qu'ils exerçaient sur le territoire israélite. Le récit qui nous parle de cet exploit est toutefois loin d'être parfaitement historique, en

[1] I Sam. XIII, 1—XIV, 23. La plus grande partie de ce récit circonstancié est très historique, et les quelques interpolations qu'on y rencontre sont faciles à détacher : Wellhausen, *Composition*, p. 246 ss. ; le même, *Prolegomena*, p. 266 ss. ; Budde, p. 204 ss. ; Cornill, p. 97 ss. M. Vernes place l'exploit raconté ici avant celui de I Sam. XI : *Précis*, p. 272 s., 311 s. C'est là un tort évident ; car dans I Sam. XIII s., Saül agit déjà en véritable roi, mais non dans I Sam. XI. — [2] I Sam. XIV, 24—45. M. Vernes révoque en doute l'historicité de ce récit, prétendant qu'il exprime les scrupules des Juifs du temps de l'exil et de la Restauration : *Précis*, p. 278 s., en note ; p. 307. En réalité, les faits racontés ici cadrent on ne peut mieux avec les superstitions de l'ancien Israël. — [3] Kittel, II, p. 102.

sorte que nous ne pouvons en maintenir le contenu que dans sa généralité, sans préciser les détails[1].

La grande victoire remportée par Saül et Jonathan sur les Philistins conquit à Israël l'indépendance, mais ne réussit nullement à briser la puissance de cet ennemi redoutable. Pendant tout le règne de Saül, la lutte entre les deux peuples fut acharnée; aussi, dès que ce roi apercevait quelque homme fort et vaillant, il le prenait à son service[2]. C'est en cette qualité que David, fils d'Isaï, un bel homme, qui était habile à jouer de la harpe et qui parlait bien, fut appelé auprès de Saül. Il devint son écuyer et prit une part active et glorieuse à la guerre que son peuple dut continuer à soutenir contre les ennemis. Il gagna de cette manière, ainsi que par son talent musical et ses brillantes qualités en général, les sympathies de Saül et de toute sa cour, en particulier celles de Jonathan. Il obtint même la main de la fille cadette du roi. Mais ses succès sur le champ de bataille et à la cour finirent par provoquer contre lui la jalousie de Saül, devenu mélancolique et ombrageux. Un jour qu'il jouait sur un instrument devant le roi, celui-ci voulut le frapper avec sa lance. Mais il se détourna, en sorte que la lance ne frappa que la paroi de la chambre. Il s'échappa ensuite par une fuite nocturne. Accompagné de quelques partisans, il se dirigea vers Bethléhem, sa ville natale, et arriva d'abord à Nob, où il demanda au prêtre Achimélec, frère du prêtre Achia, quelques pains pour lui et ses gens, ce qui fut vu par Doëg, un Édomite qui était chef des bergers de Saül et se trouvait à ce moment devant Jahvé à Nob. David partit de là et se sauva dans la caverne d'Adullam, située vers les frontières du pays des Philistins et se trouvant peut-être encore entre les mains des Cananéens[3]. Ses frères et toute la maison de son père vinrent l'y

[1] I Sam. XV. Voy., sur ce chapitre, Wellhausen, *Prolegomena*, p. 268 ss. ; *Composition*, p. 248 s. ; Stade, I, p. 220 ss. — [2] I Sam. XIV, 52. — [3] Kittel, II, p. 110.

rejoindre, pour se soustraire à la vengeance de Saül. Tous ceux qui étaient dans la détresse ou mécontents et ceux qui avaient des créanciers se rassemblèrent également autour de lui, au nombre de quatre cents environ, et il devint leur chef[1].

Saül, ayant eu vent de tout cela, reprocha un jour à ses serviteurs, réunis autour de lui sous le tamaris de Guibea, leur tort de conspirer contre lui et de ne pas l'informer de l'alliance de son fils Jonathan avec le fils d'Isaï et de tous les agissements de celui-ci. Doëg lui ayant raconté ce qu'il avait vu à Nob, il fit mander auprès de lui Achimélec et tous les prêtres de cette ville sacerdotale et les accusa, eux aussi, d'avoir conspiré contre lui. Achimélec se justifia, en disant qu'il n'avait rien su du dissentiment entre lui et David et qu'il avait traité celui-ci comme le serviteur le plus fidèle et le gendre du roi, ainsi qu'il l'avait toujours fait. Saül persista toutefois à croire que ces prêtres complotaient avec David contre lui, et il ordonna à ses satellites de les tuer. Comme ces derniers hésitèrent à exécuter l'ordre sanguinaire, Doëg s'en chargea. Saül frappa même du tranchant de l'épée toute la ville de Nob. Un fils d'Achimélec, Abiathar, réussit pourtant à échapper au massacre. Il s'enfuit auprès de David et lui apprit ce qui venait de se passer[2].

Pendant que David menait une vie d'aventures dans les régions du midi de la Palestine, les habitants du désert de Ziph promirent à Saül de le lui livrer. Le roi les remercia de leur offre et les pria de commencer par prendre des informations sur le lieu exact où se trouvait David. Puis il descendit pour aller lui-même à sa recherche. David se

[1] I Sam. XVI—XXII. Ce morceau renferme beaucoup de parties légendaires. Les textes les plus historiques sont : XVI, 14—23 ; XIX, 8—10 ; XXI, 2—7 ; XXII, 1 s., 6—23 : Wellhausen, *Composition*, p. 249 ss. ; *Prolegomena*, p. 271 ss. ; Stade, I, p. 225 ss., 234 ss. ; Budde, p. 210 ss. ; Cornill, p. 100 ss. ; Driver, p. 169 ss. ; Kittel, II, p. 33 ss. — [2] I Sam. XXII, 6—23.

trouvait alors dans le désert de Maon, situé un peu au sud de celui de Ziph. Les deux adversaires, avec leurs gens, se trouvèrent tout à coup l'un vis-à-vis de l'autre, chacun étant posté sur une montagne dont l'une n'était séparée de l'autre que par un ravin. Saül et sa troupe allaient envelopper David et ses partisans, quand un messager l'informa que les Philistins venaient de faire une invasion dans le pays. Il cessa donc sa poursuite contre David, pour s'attaquer à ces ennemis du dehors [1].

David, ayant de nouveau les coudées franches, continua sa vie de flibustier. A un endroit situé au sud-est d'Hébron, nommé Carmel, demeurait un homme calébite fort riche, du nom de Nabal, dont les nombreux troupeaux avaient joui de la protection de David. Celui-ci profita de la tonte des brebis à laquelle Nabal fit procéder pour demander qu'il fût récompensé des services rendus. Mais Nabal répondit aux hommes que David lui avait envoyés dans ce but : « Qui est David et qui est le fils d'Isaï? Il y a aujourd'hui beaucoup de serviteurs qui s'échappent d'auprès de leurs maîtres. Et je prendrais mon pain, mon eau et mon bétail que j'ai tué pour mes tondeurs et je les donnerais à des gens qui sont je ne sais d'où! » David, informé de ce refus par ses émissaires, fit avancer sa troupe pour châtier le récalcitrant par le massacre de tous les mâles de sa maison. Abigaïl, la femme de Nabal, très intelligente et mise au courant de ce qui se passait, alla au-devant de David avec des présents, pour apaiser sa colère. Celui-ci se laissa fléchir. Peu de jours après, Nabal mourut et David, qui avait déjà pris pour sa femme Achinoam de Jizréel, situé au sud d'Hébron, vu que Mical avait été donnée à un autre, épousa également Abigaïl, qui était aussi belle qu'intelligente. Il fut ainsi mis en possession d'une grande fortune et apparenté à une famille notable du pays et du clan important des Calébites [2].

[1] I Sam. XXIII, 19—28. — [2] XXV, 2—44.

Craignant finalement de périr par la main de Saül, il se réfugia avec tous ses gens, pour seize mois, dans le pays des Philistins et se mit au service du roi de Gath Akisch, qui lui donna comme lieu de résidence Tsiklag, situé probablement au nord-est de Gaza[1]. Il faisait de là, pendant tout ce temps, des incursions chez les Gueschuriens, les Guirziens et les Amalécites, pour les piller; mais il ne laissait personne en vie, pour ne pas ébruiter ses exploits. Il disait au contraire à Akisch, quand celui-ci lui demandait compte de ces expéditions, qu'il les dirigeait vers le midi de Juda, des Jérachmeélites et des Kénites. Ce roi se fiait donc à lui et pensait : « Il se rendra odieux à Israël, son peuple, et il sera mon serviteur à jamais[2]. »

Pendant que David se trouvait au service d'Akisch, les Philistins rassemblèrent leurs troupes à Aphek pour faire la guerre à Israël. Akisch invita David à prendre part à la campagne. Celui-ci y consentit. Cependant les princes des Philistins, se défiant du chef hébreu, insistèrent auprès d'Akisch pour qu'il le renvoyât. En revenant à Tsiklag, David trouva la ville pillée et brûlée par les Amalécites, qui venaient de parcourir tout le sud de la Palestine pour y exercer leurs brigandages. Ses gens, fortement irrités d'avoir perdu tout leur avoir, voulurent le lapider. Mais il réussit à les calmer, consulta Jahvé par l'intermédiaire du prêtre Abiathar et, après avoir reçu une réponse favorable, se mit à poursuivre les pillards. Il les surprit au milieu des réjouissances auxquelles ils s'étaient livrés à la suite de la capture du riche butin fait à Tsiklag et ailleurs. Il leur infligea une grande défaite et leur reprit tout ce qui était en leur possession. De retour de l'expédition, il envoya une partie du butin aux anciens de beaucoup de localités du

[1] *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1837. — [2] I Sam. XXVII. Les morceaux de I Sam. XXIII—XXVII que nous n'avons pas pris en considération nous paraissent peu historiques : Wellhausen, *Composition*, p. 253 s. ; *Prolegomena*, p. 275 s. ; Stade, I, p. 244 ss ; Budde, p. 227 ss. ; Cornill, p. 103 ; Kittel, II, p. 38 s.

pays de Juda, évidemment pour les rendre favorables à son futur avènement[1].

Pendant ce temps, les Philistins livrèrent bataille à l'armée israélite sur les hauteurs de Guilboa. Cette armée ne sut pas résister au choc de l'ennemi, d'autant moins que le roi, son chef, avait grandement perdu la confiance en lui-même et recouru à une nécromancienne pour évoquer l'ombre de Samuel et obtenir les conseils du voyant décédé. Elle prit la fuite et perdit beaucoup de monde. Les trois fils aînés de Saül, Jonathan, Abinadab et Malchischua, furent tués. Saül lui-même fut grièvement blessé. Il pria son écuyer de prendre son épée et de l'en percer, pour ne pas périr par la main des incirconcis. Comme celui-ci s'y refusa, il prit lui-même son épée et se jeta dessus. Son écuyer fit de même[2]. En face de ce désastre, les Israélites s'enfuirent de l'autre côté du Jourdain, tandis que les Philistins s'établirent dans leurs villes abandonnées. Le lendemain de la bataille, les vainqueurs coupèrent la tête à Saül et prirent ses armes, pour déposer celles-ci comme trophées dans le temple d'Astarté. Le corps de Saül et ceux de ses fils furent attachés aux murs de Bethschan. Mais quand les habitants de Jabès, délivrés autrefois par Saül de la puissance des Ammonites, apprirent comment les Philistins avaient traité leur libérateur, tous les vaillants hommes se levèrent et, après avoir marché toute la nuit, ils arrachèrent des murs de Bethschan le corps de Saül et de ses fils. Puis il les transportèrent à Jabès, où ils les brûlèrent et enterrèrent

[1] I Sam. XXVIII, 1 s.; XXIX, 1—XXX, 31. — [2] I Sam. XXVIII, 3—25; XXXI, 1—6. Le premier de ces deux morceaux est loin d'être parfaitement historique: Wellhausen, *Composition*, p. 254; le même, *Prolegomena*, p. 269 ss.; Stade, I, p. 254 s. Mais le fond du récit, la consultation de la magicienne d'Endor par Saül, peut fort bien avoir eu lieu: Budde, p. 232 ss.; Kittel, II, p. 117. II Sam. I, 1—16, qui rapporte la mort de Saül une seconde fois, n'est pas non plus historique, et dans I Sam. XXIX s. il y a quelques détails à corriger: Wellhausen, *Composition*, p. 254 s.; Stade, I, p. p. 256 ss.; Budde, p. 237 s.

les os sous le tamaris de l'endroit. Et tout le monde jeûna sept jours, en signe de deuil [1].

Quand on jette un coup d'œil d'ensemble sur le règne de Saül, on voit qu'au fond nous apprenons peu de chose à son sujet. Les matériaux n'auraient certes pas fait défaut, comme on peut s'en convaincre par quelques restes précieux, tels que I Samuel XIV et XXIX à XXXI, ainsi que par d'autres morceaux historiques. Mais les faits en eux-mêmes n'avaient pas d'intérêt pour les rédacteurs de nos récits, surtout pas les faits se rapportant à Saül. Ils n'ont pris le règne de ce roi en considération qu'en tant qu'ils y ont vu l'introduction à celui de David. Qu'on se rappelle seulement qu'à la fin de I Samuel XXIII il est dit que David allait être pris par Saül, mais qu'une invasion de Philistins, qui obligea celui-ci à tourner son attention et ses troupes d'un autre côté, empêcha cette capture. Eh bien, on ne dit ensuite pas un seul mot de cette rencontre entre les Israélites et leurs ennemis; les chapitres suivants, XXIV—XXX, sauf XXVIII, 3—25, ne relatent guère autre chose que des aventures de la vie de David. L'attention des auteurs sacrés se portait avant tout sur ce dernier, parce qu'il était à leurs yeux le roi selon le cœur de Dieu. Si nous avions une biographie complète et impartiale de Saül, celui-ci serait beaucoup plus grand qu'il ne paraît dans les notices courtes et tendancieuses de nos récits. Mais pour expliquer théocratiquement la chute rapide de sa dynastie, on nous présente dès le début son gouvernement et sa conduite sous un faux jour. On diminue ses mérites ou bien on les passe sous silence. On lui endosse même des fautes qu'il n'a point commises, surtout dans ses rapports avec Samuel. Et pourtant les renseignements que nous possédons, tout imparfaits et incomplets qu'ils sont, suffisent pour montrer que Saül était digne d'occuper le trône, qu'il était surtout un vaillant guerrier. Depuis la délivrance de Jabès, qu'il entreprit

[1] I Sam. XXXI, 7—13.

spontanément, par pur patriotisme, jusqu'à la lutte suprême sur les hauteurs de Guilboa, où il succomba, il nous apparaît, dans tous les récits historiques, comme un véritable héros, toujours disposé à payer de sa personne pour repousser les ennemis d'Israël. Et ses fils étaient dignes de lui. Ils le secondèrent puissamment et moururent à ses côtés pour la défense de la patrie.

Saül rendit en réalité à son peuple les services les plus signalés. Il le sauva en quelque sorte de la ruine. Il l'avait trouvé désuni, abattu et opprimé. Les voisins de Galaad allaient s'emparer de ce pays et les Philistins de Canaan, quand il fut placé à la tête des tribus israélites. Tout en ne disposant d'abord que d'une bien faible troupe, il sut tenir tête à tous ces ennemis, leur infliger de sanglantes défaites, unir toutes les fractions de son peuple sous un seul sceptre, leur inspirer confiance en elles-mêmes, relever leur courage et leur apprendre à lutter victorieusement contre leurs adversaires. Il forma même la première armée permanente d'Israël. Aussi sans le regrettable dissentiment entre lui et David, il n'aurait peut-être pas succombé dans la lutte contre les Philistins, et sa dynastie n'aurait pas sombré. Car le peuple lui était profondément attaché. Nous en trouvons une expression touchante dans l'élégie attribuée à David [1], dans la conduite des habitants de Jabès envers son corps mort et surtout dans la fidélité que l'immense majorité du peuple témoignera à son fils cadet. Si ce roi était un excellent soldat, en temps de guerre, il menait une vie simple et digne, en temps de paix. Quand il n'était pas en campagne, il vivait à Guibea, entouré de sa femme et de ses enfants, ainsi que de quelques chefs militaires. Il tenait un train de maison plus bourgeois que princier. Sa cour était encore exempte du déplorable système des harems, que David introduira et que Salomon développera outre mesure. Il n'est question que d'une seule concubine de Saül [2]. Ce roi

[1] II Sam. I, 19 ss. — [2] II Sam. III, 7.

fut également un fidèle serviteur de Jahvé et ne montra nullement l'esprit récalcitrant qu'une série de récits tendancieux lui attribuent. Il lui élevait des autels, lui offrait des sacrifices et ne manquait pas de le consulter dans les circonstances difficiles par les prêtres, qui l'accompagnaient habituellement dans la guerre [1]. Il réprimandait la transgression des règles du culte [2]. Il voulut même mettre à mort son fils Jonathan pour rester fidèle à un vœu sacré [3]. Il extirpa du pays l'usage païen de la nécromancie [4], et il aurait voulu y exterminer les derniers restes des Cananéens [5].

Saül nous paraît donc plus digne de compassion que de blâme. S'il avait persécuté David par pure jalousie, comme on le dit, il aurait à la vérité commis une grande faute. Mais comme le second s'est fort mal conduit envers sa patrie, en s'alliant aux pires ennemis de celle-ci, il est permis de supposer que son attitude envers le roi laissait également à désirer. Et si Saül a eu envers lui certains torts, ce que nous sommes loin de vouloir nier, il a pu y être entraîné par ses accès de mélancolie. Le massacre impitoyable qu'il fit faire des prêtres de Nob jette toutefois une ombre sur le tableau, à moins qu'il ne faille l'attribuer également à son état maladif, ou que ses soupçons touchant leur connivence avec les intrigues de David ne fussent fondés. Ce qui, outre l'état maladif de Saül, fit probablement du tort à lui et à sa maison, c'était le manque d'esprit organisateur, que nous trouverons par contre, à un haut degré, chez David et Salomon. Il était assurément beaucoup plus soldat qu'administrateur. Il n'avait surtout rien du caractère aimable et attachant de David.

Reuss juge autrement que nous le règne de Saül et la conduite de David envers ce roi. D'après lui, le premier n'a jamais régné sur tout Israël, mais seulement sur Benjamin

[1] I Sam. XIV, 3, 18, 37 ; XXVIII, 6. — [2] XIV, 32 ss. — [3] V. 44. — [4] XXVIII, 3, 9. — [5] II Sam. XXI, 2, 5.

et les tribus qui recouraient à lui pour jouir de sa protection ; il n'a surtout pas régné sur Juda. Dès lors, David n'était nullement coupable de se créer un parti et de chercher, encore du vivant de Saül, à devenir le roi de Juda. De même que Saül fut le roi légitime de Benjamin, de même David pouvait simultanément être le roi légitime de Juda [1]. Même si ce point de vue était fondé, il ne laverait pas David de la faute grave de s'être allié aux Philistins, ces pires ennemis d'Israël dans les anciens temps. Mais est-il conforme à la vérité ? Nous ne le pensons pas. Sans doute David devint d'abord, pour quelques années, roi de la seule tribu de Juda, mais seulement après la mort de Saül. Pourquoi pas plus tôt, bien que la tribu de Juda eût particulièrement à craindre l'hostilité des Philistins, ses voisins immédiats? Évidemment parce que cette tribu, comme les autres, pouvait compter sur la protection de Saül, son roi. Du vivant de celui-ci, David ne gagna nullement à lui la tribu de Juda, mais seulement une bande d'aventuriers ; il se conduisit en chef de brigands et non en roi. Les rivalités qui éclatèrent, après la mort de Saül, entre son fils monté sur le trône et David, s'expliquent aussi le mieux par la supposition que celui-ci, en se faisant nommer roi de Juda, usurpa les droits du nouveau roi israélite, qui s'étendaient à la tribu de Juda, comme à toutes les autres tribus hébraïques. Wellhausen fait remarquer avec raison que Saül ne peut avoir entrepris sa campagne contre les Amalécites que dans l'intérêt de Juda, qui faisait partie intégrante de son royaume [2]. La présence et le rôle du Bethléhémite David à la cour de Saül prouvent aussi les rapports étroits qui existaient entre Saül et la tribu de Juda.

[1] *Histoire des Israélites*, p. 21 s. ; *Geschichte*, § 143 s. — [2] Wellhausen, *Geschichte*, p. 38.

CHAPITRE IX

LE RÈGNE DE DAVID

§ 1. La gloire de David.

La victoire remportée par les Philistins sur Saül et la mort de celui-ci anéantirent d'un seul coup le fruit de longues luttes, soutenues pendant tout son règne par le premier roi d'Israël pour reconquérir l'indépendance de son peuple. Comme autrefois, les Philistins étaient de nouveau les maîtres de la Palestine cisjordanique[1]. Il aurait cependant été imprudent de leur part d'abuser du succès. Si l'armée israélite était battue et en partie anéantie, et si ses principaux chefs étaient restés sur le champ de bataille, le peuple hébreu avait, d'un autre côté, eu conscience de sa force et appris le métier des armes, par les luttes mêmes auxquelles il avait été obligé de se livrer contre ses puissants voisins du sud-ouest. Un fils de Saül survécut d'ailleurs au désastre de sa maison, et le vaillant chef d'armée Abner avait la vie sauve. Toutes sortes de raisons devaient donc porter les Philistins à user de leur victoire avec quelque modération.

Nous ne savons pas comment Abner se comporta à la bataille de Guilboa, à laquelle il prit sûrement une part active, ni comment il réussit à en revenir sain et sauf. Nous ignorons également combien de troupes israélites restèrent à sa disposition après la défaite. Tout semble prouver qu'il n'en eut pas assez pour reprendre l'offensive contre les Phi-

[1] I Sam. XXXI, 7.

listins. Comme il n'est plus question d'aucune hostilité entre ceux-ci et la maison de Saül, il est probable qu'un traité de paix était intervenu entre les deux belligérants. Les vainqueurs auront imposé leurs conditions et se seront assuré de sérieux avantages, principalement la domination sur le centre de la Palestine, afin d'être les maîtres de la grande route conduisant de l'Égypte à l'Euphrate. Aussi le fils et successeur de Saül, Ischboschet, fut-il obligé d'établir sa résidence à Mahanaïm[1], situé au delà du Jourdain, sur la rive droite du Jabbok. Ce n'est assurément pas volontiers que le nouveau roi s'installa ici, loin du centre de la Palestine, et non à Guibea, l'ancienne capitale du royaume de son père. Il y aura été contraint par les circonstances. Il est même à présumer qu'il ne put conserver le trône qu'en qualité de vassal des Philistins et que son établissement à Mahanaïm lui fut imposé par les maîtres de la situation, afin que son gouvernement ne gênât en quoi que ce fût leur domination sur la plus grande partie de Canaan, dont Ischboschet était le roi plutôt nominal que réel[2].

David sut mettre à profit les circonstances défavorables où se trouvait le fils et successeur de Saül, pour se faire proclamer roi de Juda. Après le désastre de Guilboa, bien des Israélites durent porter leurs regards sur le fils d'Isaï, comme sur l'homme le plus capable de les tirer d'embarras. On savait depuis longtemps qu'il était un vaillant guerrier. De plus, en se plaçant sous la protection de ce vassal des Philistins, on pouvait espérer de n'avoir rien à craindre de ces derniers. Les Judéens se montrèrent donc tout disposés à reconnaître maintenant David pour leur roi. Celui-ci monta à Hébron, où il reçut le sacre[3]. Mais il semble bien

[1] II Sam. II, 8. — [2] C'est ainsi qu'il faut se représenter la situation d'Israël, après la mort de Saül, et non comme on l'a généralement fait jusqu'ici, en supposant, contrairement à toute vraisemblance, qu'Abner, pour assurer le trône de Saül à Ischboschet, a brisé la puissance des Philistins : Kamphausen, *Zeitschrift* de Stade, VI, p. 43 ss. ; Stade, I, p. 260. — [3] II Sam. II, 1—4.

qu'il continua de rester sous la dépendance des Philistins. Rien n'indique qu'il secoua ce joug, tant qu'il résidait à Hébron. Aucune hostilité entre lui et les Philistins n'éclata pendant ce temps. Peut-être que ceux-ci lui aidèrent même à monter sur le trône, pour contrecarrer la maison de Saül, qui leur avait toujours fait la guerre. En portant la division au sein du peuple d'Israël, ils étaient sûrs de l'affaiblir, de n'avoir plus à craindre ses attaques ou de conserver même la haute direction sur ses destinées.

Ischboschet, par contre, ne pouvait pas permettre à David de créer un royaume rival dans le sud de la Palestine et de détacher Juda du reste de la nation. Voilà pourquoi Abner crut devoir attaquer David. Le récit biblique dit que « la guerre dura longtemps entre la maison de Saül et la maison de David ». Nous apprenons toutefois très peu de détails à ce sujet. Un jour il y eut une rencontre près de l'étang de Gabaon; les troupes d'Ischboschet avaient à leur tête Abner et celles de David, les trois fils de sa sœur Tseruïa, Joab, Abischaï et Asaël. Comme ce dernier, qui avait les pieds légers comme une gazelle, ne cessait de poursuivre Abner, il fut tué par lui. La lutte entre les deux maisons rivales aurait peut-être duré longtemps. Mais Ischboschet commit l'imprudence de s'aliéner l'attachement de son chef d'armée. Abner eut des relations avec Ritspa, la concubine de Saül. Ischboschet semble y avoir vu une aspiration à la royauté et une usurpation de ses propres droits, le harem d'un roi revenant à son successeur. Il en fit de vifs reproches à Abner. Celui-ci, grandement blessé dans son amour-propre, se rangea dès lors du côté de David. Il lui promit secrètement de l'aider à étendre son pouvoir sur tout Israël. David accepta ces offres et réclama aussitôt sa femme Mical, fille de Saül. Cela était fort habile; car les Israélites, en somme très attachés au roi défunt, devaient plus facilement se soumettre à David, du moment qu'il était redevenu son gendre. Abner se rendit lui-même à Hébron pour s'entendre avec David sur les mesures à prendre en vue de la réalisation de

leur projet. Il fut très bien accueilli par le roi. Mais au moment où il venait de quitter la ville pour retourner à Mahanaïm, Joab, pour venger le sang de son frère Asaël et probablement aussi pour se débarrasser d'un homme qui pouvait devenir pour lui un sérieux rival auprès du roi, le fit tomber dans un guet-apens et lui donna la mort. Ischboschet et tout Israël furent consternés en apprenant la mort d'Abner. On pleura beaucoup ce chef vaillant, qui dut mourir aussi traîtreusement. Deux officiers d'Ischboschet, voyant alors sa cause perdue, l'assassinèrent, dans la pensée de se rendre agréable à David. Celui-ci, nous dit-on, les fit, au contraire, mettre à mort, pour punir leur forfait. Mais il ne profita pas moins de la vacance du trône d'Israël pour l'occuper. Les anciens vinrent d'ailleurs le lui offrir. Et cela se conçoit. Il était réellement le seul homme capable d'unir, sous son sceptre, les forces divisées d'Israël et de tenir tête à ses nombreux ennemis[1].

A peine David fut-il devenu roi sur tout Israël, aussi sur les tribus qui avaient été en guerre presque continuelle avec les Philistins, que ceux-ci vinrent l'attaquer. Ils comprirent tout de suite que celui qui avait été leur allié ou vassal deviendrait nécessairement, dans la nouvelle position où il se trouvait, leur adversaire et, d'après ses exploits antérieurs, un adversaire redoutable. Ils paraissent avoir voulu prendre les devants et anéantir la jeune royauté, avant qu'elle eût pû rassembler et organiser toutes ses forces. Car

[1] II Sam. II, 8—V, 5. Ce morceau renferme un mélange d'éléments historiques et autres : Wellhausen, *Composition*, p. 255 s. ; Stade, I, p. 261 ss. ; Budde, p. 239 ss. ; Cornill, p. 103. — A partir du règne de David, les Chroniques retracent l'histoire du royaume de Juda, jusqu'à sa ruine. Mais partout où elles s'écartent des récits parallèles, elles sont dénuées du caractère historique, sauf quelques cas très rares. Ces livres ne peuvent donc guère servir de sources pour l'histoire ancienne : de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, I ; Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, p. 114 ss. ; Wellhausen, *Prolegomena*, p. 175 ss. ; chap. XXXVI de cette Histoire.

dès qu'ils eurent appris que David avait été oint pour roi sur Israël, ils montèrent tous à sa recherche[1]. Celui-ci ne parvint pas à repousser l'ennemi sans de grands efforts. Les Philistins avaient réussi à s'avancer jusqu'à Bethléhem et à y établir un poste militaire. Et David, dont l'armée aura d'abord été faible, dut se retirer vers le midi et chercher un refuge dans la caverne et forteresse d'Adullam, jusqu'à ce qu'il eût réuni assez de forces pour prendre l'offensive. Après une première défaite, les Philistins ne se tinrent pas pour vaincus, mais revinrent à la charge. Les luttes que David eut à soutenir contre eux furent longues et dures. Mais il finit par briser leur pouvoir et par affranchir ceux des Israélites qui s'étaient trouvés dans leur vasselage. S'ils ont conservé le territoire qu'ils occupaient d'ancienne date, ils n'ont plus jamais pris une attitude agressive envers leurs voisins hébreux. La tradition israélite a conservé une série de faits de bravoure accomplis dans ces campagnes. Nous apprenons que quatre frères colosses de Gath y succombèrent. L'un d'eux, nommé Jischbi, allait tuer David de sa lance énorme, quand Abischaï vola au secours du roi et assomma son adversaire. L'autre était Saph, qui fut mortellement frappé par Sibbecaï, le Huschatite. Le troisième était le fameux Goliath, qu'Elchanan de Bethléhem coucha dans la poussière. Le quatrième enfin avait six doigts à chaque main et à chaque pied; il jeta un défi à Israël, mais fut tué par Jonathan, un neveu de David[2].

Celui-ci, après avoir brisé le pouvoir des Philistins, fit un coup de maître, pour consolider sa position à l'égard des ennemis du dedans et du dehors, en s'emparant de la forteresse de Jébus, réputée imprenable et restée jusque-là entre les mains des Cananéens, et en y établissant sa résidence[3]. Cette ville forte était vraiment, sous tous les rapports, le mieux située pour devenir la capitale de l'empire

[1] II Sam. V, 17. — [2] II Sam. V, 17—25; VIII, 1; XXI, 15—22; XXIII, 9 ss., 13 ss. — [3] II Sam. V, 6—10.

hébreu. Son choix, comme résidence royale, était d'abord fort heureux, parce que c'était un terrain neutre, n'appartenant à aucune tribu israélite. Il était donc plus facile de lui imprimer un caractère national, en opposition au particularisme qui avait dominé jusque-là dans les différentes tribus. C'était également, de tout le pays, la ville la plus facile à défendre. Elle est située sur un plateau élevé, entouré à l'est, à l'ouest et au sud de profonds ravins, qui autrefois étaient encore beaucoup plus profonds que de nos jours[1]. Aussi, quand David manifesta son intention de s'en emparer, les Jébusiens qui l'habitaient disaient, avec une fière assurance, qu'il n'y entrerait jamais, vu que les aveugles et les boiteux suffiraient pour la défendre. Enfin, par suite du mélange des anciens habitants de la ville, que David n'extermina point[2], et des Israélites attirés dans la nouvelle capitale de toutes les parties du royaume, il se forma une population plus cosmopolite, soustraite aux mesquines influences locales et capable de s'élever à des idées plus larges. David établit sa résidence dans la forteresse même de Jébus, appelée pour cette raison la cité de David, qui est identique au mont Sion et dont une partie formait le Millo. Cette forteresse était située sur la même colline que plus tard le temple et au sud de celui-ci, non sur la colline opposée, à l'ouest, comme on le croyait généralement jusque dans ces derniers temps[3]. David la fit fortifier davantage par de nouvelles constructions[4]. Plus tard il se fit bâtir un palais spécial, avec le concours du roi de Tyr, qui lui envoya dans ce but

[1] *Bibel-Lexikon*, III, p. 215 s.; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 679 s.; Benzinger, p. 40 ss.; Perrot et Chipier, IV, p. 164 s., 168 s., 172 ss., 186 ss., 206 ss.; Buhl, *Geographie*, § 80. — [2] II Sam. V, 6—8; XXIV, 18; I Rois IX, 20. — [3] *Bibel-Lexikon*, III, p. 216 s., 220 s.; Stade, I, p. 268 s., 343; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 680, 1839 ss.; Renan, I, p. 446 ss.; Benzinger, p. 44 s.; Buhl, § 81; Perrot et Chipiez, IV, p. 160 ss., 398 ss. Comp. les mêmes, Le Temple de Jérusalem, p. 4 s., 73 ss. — [4] II Sam. V, 9.

du bois de cèdre, des charpentiers et des tailleurs de pierre[1].

Si les Philistins combattirent la formation de l'empire de David, on voit que les Phéniciens prirent une attitude tout autre. « Entre Israël et les Phéniciens, il n'y avait aucune cause de conflit. Au moment même de leur plus grande puissance, les Juifs n'ont jamais dû concevoir la pensée d'assaillir ces villes de la côte qu'entouraient de fortes murailles et qui, maîtresses de la mer, ne craignaient pas la famine; ils n'avaient pas assez de troupes et surtout ils étaient trop étrangers à l'art des sièges pour tenter une entreprise où devaient échouer les énormes armées et les machines de l'Assyrie. D'autre part, les Phéniciens, devant lesquels s'étendait l'espace sans limite de l'occident à découvrir et à exploiter, n'ont pas songé à conquérir l'intérieur de la Syrie; il leur suffisait que les marchés en fussent ouverts et que les caravanes pussent y passer librement. Une entente cordiale avec le royaume juif devait leur assurer tous ces avantages. Celui-ci les couvrait à la fois contre les agressions des Philistins et contre les incursions des peuples du désert; c'était aussi, comme consommateur et comme producteur, un client avec lequel il y avait beaucoup à gagner. Tout ce qui ne se fabriquait pas dans la maison même de l'Israélite, en fait de vêtements et de bijoux, de meubles, d'armes et d'outils, c'était de la Phénicie que devait le tirer ce peuple d'agriculteurs, qui ne connaissait pas d'autre industrie que l'industrie domestique. En échange de ces objets manufacturés, les Hébreux livraient à leurs voisins les céréales, les fruits et le bétail de la Palestine, le baume de la chaude vallée du Jourdain, les esclaves des deux sexes enlevés aux tribus de la

[1] V. 11. Le roi de Tyr mentionné ici est appelé Hiram. Mais David paraît avoir construit son palais avant le règne de Hiram. Le roi de Tyr lié d'amitié avec lui aura donc été Abibal, père de Hiram : *Handwörterbuch* de Riehm, p. 618 ; Kittel, II, p. 136.

Pérée avec lesquelles Israël était si souvent en guerre[1]. »

Dès que David fut solidement établi à Jérusalem, il y fit transporter l'arche sainte. D'après les récits bibliques et l'explication ordinaire qu'on en donne, le coffre sacré se trouvait, depuis son retour du pays des Philistins, dans la maison d'Abinadab, à Kiriath-Jearim[2]. David, accompagné de l'élite de la nation, la chercha dans cet endroit, appelé aussi Baalé-Juda. Deux fils d'Abinadab, Uzza et Achio, se chargèrent de la conduire à Jérusalem, après l'avoir placée sur un char tout neuf. On se mit en marche au son joyeux de différents instruments de musique. Un pénible accident vint toutefois interrompre subitement la joie universelle. A un endroit donné, les bœufs attelés au char firent pencher l'arche, en sorte qu'Uzza crut devoir la tenir pour l'empêcher de tomber. Celui-ci fut écrasé par la voiture, et tout le monde vit dans cet accident un châtiment de Dieu. David lui-même fut saisi de crainte, au point qu'il renonça pour le moment au projet de faire transporter l'arche à Jérusalem. Il la fit déposer dans la maison d'un certain Obed-Édom de Gath. Au bout de trois mois seulement, quand on vit que l'arche ne procura à Obed-Édom et à sa maison que des avantages, David reprit l'idée de la faire transférer dans la capitale. Lui-même, portant le vêtement sacerdotal, l'éphod de lin, dansait devant Jahvé. Le peuple qui formait le cortège fit entendre des cris de joie et sonna des trompettes. L'offrande de nombreux sacrifices rehaussa la solennité et l'on distribua à la foule, hommes et femmes, à chacun un pain, une portion de viande et un gâteau de raisins. L'arche fut placée au milieu d'une tente que David avait fait dresser sur la colline de Sion[3]. Kosters cherche à cor-

[1] Perrot et Chipiez, IV, p. 142. — [2] I Sam. VII, 1. — [3] II Sam. VI. La fin de ce chapitre, où l'on dit que Mical n'eut point d'enfants, parce qu'elle s'était moquée de David, est aussi peu historique que le chapitre suivant, qui parle du projet conçu par David d'élever un temple à Jahvé : Wellhausen, *Composition*, p. 257 ; Stade, I, p. 273 ; Budde, p. 242 ss. ; Cornill, p. 103 s.

riger tout ce récit, en présentant les faits de la manière suivante : les Philistins n'ont nullement rendu l'arche, après l'avoir prise du temps d'Eli ; David s'en empara après avoir vaincu ces ennemis d'Israël ; c'est pour cela qu'on n'en parle jamais sous le règne de Saül et qu'au dernier moment elle se trouve dans la maison d'un Philistin, Obed-Édom de Gath ; dans ses campagnes contre les Philistins, David poussa jusqu'à cette ville et y remporta une victoire ; c'est alors qu'il prit l'arche et la déposa d'abord à Baalé-Juda ; après avoir ensuite conquis Jérusalem, il la transporta dans cette nouvelle capitale ; il l'a donc positivement cherchée à Baalé-Juda et dans la maison d'Obed-Édom de Gath, mais dans l'ordre inverse ; ce n'est pas le malheur fictif d'Uzza qui l'empêcha de la transporter à Jérusalem, dès qu'elle était entre ses mains, mais le fait que cette ville n'était pas encore en son pouvoir ; les notices bibliques qui ne concordent pas avec ce résultat, sont des transformations postérieures de l'histoire réelle et ont pour but d'effacer ou d'atténuer le plus possible le fait humiliant du séjour prolongé de l'arche au pays des Philistins[1]. Quoi qu'il en soit à cet égard, il est certain que la translation de l'arche sainte à Jérusalem fut, de la part de David, un acte aussi habile que l'établissement qu'il y fit de la résidence royale. Un sanctuaire nouveau n'aurait pu acquérir que difficilement la prépondérance sur tous les autres lieux saints du pays, vénérés d'ancienne date. L'installation dans cette ville de l'arche de Jahvé, qui était depuis longtemps l'objet sacré par excellence pour tout Israël et le point de ralliement de toutes les tribus, en fit sans peine la capitale religieuse de tout le peuple, en même temps que la capitale politique.

David fit rendre à Méphiboschet, fils de Jonathan,

[1] *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 361 ss. Dans cet article, Kosters suppose que II Sam. V, 17—25, XXI, 15—22, V, 4—16 et VI se font suite dans cet ordre même et que I Sam. IV, 1—VII, 1 fut calqué sur II Sam. VI.

boiteux des deux pieds, toutes les terres de Saül, qui avaient probablement été confisquées d'abord par lui, et le fit même venir à Jérusalem, pour qu'il mangeât toujours à sa table[1]. Cette conduite de David ne lui fut peut-être pas seulement dictée par son amitié pour Jonathan, mais aussi par le désir d'avoir sous les yeux l'héritier légitime de la royauté de Saül et de n'avoir pas à redouter en lui un rival. Un autre trait de la conduite de David envers les descendants de Saül produit une impression pénible. A l'occasion d'une famine qui dura trois ans, David rechercha la face de Jahvé, pour connaître et faire disparaître la cause du fléau. Il apprit ainsi que celui-ci provenait de ce que Saül avait exterminé beaucoup de Gabaonites, malgré le serment contraire qui leur avait été fait autrefois[2]. Il manda par conséquent auprès de lui les Gabaonites, pour savoir comment on pourrait expier la faute commise. Ceux-ci demandèrent qu'on leur livrât sept descendants de Saül, pour être pendus devant Jahvé. Cette demande leur fut accordée. Les victimes choisies furent les deux fils de Ritspa, concubine de Saül, et les cinq fils de Mérob, fille aînée de ce roi. Mais Ritspa, animée d'un profond amour maternel, ne quitta point pendant des mois les cadavres des victimes, afin de les empêcher d'être dévorés par des oiseaux de proie ou par des bêtes féroces. Quand David en fut informé, il fut touché de tant de dévouement, fit prendre à Jabès les os de Saül et de ses fils, y joignit ceux des suppliciés et les fit enterrer dans le sépulcre de Kis, père de Saül[3].

David, devenu roi de tout Israël, fit procéder à un recensement dans tout le pays, soit pour connaître exacte-

[1] II Sam. IX. — [2] Jos. IX. — [3] II Sam. XXI, 1—14. Ce récit n'est pas à sa place naturelle: Wellhausen, *Composition*, p. 263; Budde, p. 255 ss., 264 s.; Cornill, p. 105. Mais son contenu paraît historique. Il est conforme aux mœurs et aux superstitions grossières des anciens temps. Il n'y a donc pas lieu d'y voir un stratagème de David pour se débarrasser de la plupart des descendants mâles de Saül. Comp. Stade, I, p. 274 s.

ment les forces militaires dont il pouvait disposer, soit pour régulariser la levée des impôts. Cette mesure blessa les sentiments des Hébreux, habitués longtemps à l'indépendance de la vie nomade. Une peste qui vint s'abattre sur le pays après l'opération fut généralement considérée comme le châtiment de cette innovation, comme la preuve évidente que Jahvé la réprouvait. Pour apaiser la colère de Dieu, David lui offrit un sacrifice solennel dans l'aire d'Aravna, le Jébusien[1]. Cette aire était probablement située sur le point culminant de Sion, à l'endroit où se trouvait un énorme bloc de pierre, sur lequel fut construit plus tard le temple et plus récemment la grande mosquée d'Omar, qui y existe jusqu'à ce jour[2].

David, après avoir humilié les Philistins et solidement établi son pouvoir à Jérusalem, ne put pas jouir en paix des fruits de ses succès. Il ne le désira peut-être pas non plus, mais préféra profiter des forces dont il disposait pour briser la puissance des peuples voisins qui avaient souvent attaqué ou opprimé Israël. D'un autre côté, il est à présumer que ces peuples ne virent pas sans quelque inquiétude la réunion de toutes les tribus israélites sous le sceptre de ce vaillant roi, et qu'ils craignirent que l'humeur belliqueuse de celui-ci ne le portât à leur faire la guerre. C'est ainsi seulement qu'on s'explique la conduite du roi des Ammonites envers David et la coalition qu'il réussit à former rapidement contre lui. David, qui n'avait eu qu'à se louer de Nachasch, roi des Ammonites, envoya, après la mort de celui-ci, une députation à son fils Hanoun, pour lui porter des compliments de condoléance. Mais le nouveau roi se laissa persuader par les chefs de son peuple que le vrai but de cette députation était d'espionner le pays. Il la renvoya

[1] II Sam. XXIV. Ce chapitre est le pendant de XXI, 1—14 et en forme la suite naturelle ; mais il renferme des éléments non-historiques : Wellhausen, Budde et Cornill, aux endroits cités dans la note précédente ; Stade, I, p. 276 s. — [2] II Chron. III, 1 ; Renan, II, p. 141 ; Furrer, *Wanderungen durch das heilige Land*, 2e éd., p. 43 s.

donc, après avoir fait raser la moitié de la barbe et couper les vêtements jusqu'au haut des cuisses à chacun des députés. Pour venger cette injure, David expédia Joab et toute son armée contre les Ammonites. Ceux-ci, pour repousser l'attaque, demandèrent du secours aux Syriens de Rehob et de Tsoba, ainsi qu'à leurs voisins de Maaca et de Tob, principautés dont les premières sont à chercher dans la Cœlésyrie et les secondes au sud de Damas[1]. Pour briser cette coalition, Joab partagea son armée en deux corps. Avec l'un il mit lui-même les Syriens en fuite, tandis que l'autre, à la tête duquel il avait placé son frère Abischaï, tint les Ammonites en échec. Après cette première campagne, chacun rentra dans ses foyers[2]. Hadadézer, roi de Tsoba, voulant prendre sa revanche, réunit toutes les forces dont il disposait. David marcha à sa rencontre, au delà du Jourdain, et lui infligea une grande défaite. Il lui prit mille sept cents cavaliers et vingt mille hommes de pied. Alors les Syriens de Damas vinrent au secours de Hadadézer. Ils furent également battus. On prétend même que David put établir des garnisons dans leur pays et le rendre tributaire; mais cela n'est pas certain. Il put s'emparer d'une grande quantité d'airain et de boucliers d'or, enlevés aux serviteurs de Hadadézer. Thoï, roi de Hamath, qui avait été en guerre avec ce dernier, félicita David de la victoire éclatante qu'il venait de remporter et lui envoya, par son fils Joram, des vases d'argent, d'or et d'airain[3]. L'année suivante Joab fut chargé par David de marcher contre les Ammonites. Il leur prit une ville après l'autre et assiégea finalement Rabba, leur capitale. Voulant laisser au roi la gloire de prendre celle-ci, il le fit prier de venir dans

[1] Meyer, I, § 287, 300. — [2] II Sam. X, 1—14. — [3] V. 15—19; VIII, 3—10. II Sam. VIII, 6, qui étend le pouvoir de David jusqu'à Damas, paraît être une addition postérieure, peu digne de foi : Meyer, I, p. 364; Budde, p. 250. II Sam. VIII n'est qu'un résumé des récits parallèles plus détaillés : Budde, p. 245 ss. Ce n'est donc nullement un texte original et antique, comme Renan le déclare : II, p. 11.

ce but, lorsque le moment favorable était arrivé. Après la victoire, David traita les vaincus de la manière la plus cruelle. Il les plaça sous des scies, des herses et des haches, pour les mettre en pièces ; il les fit aussi jeter dans des fours à briques. Il emporta de la ville prise un riche butin, entre autres la couronne du roi, qui pesait un talent d'or et qui était garnie de pierres précieuses[1].

Des hostilités éclatèrent aussi entre David et les Moabites, les Édomites et les Amalécites, sans que nous sachions si c'est lui qui les ouvrit ou eux et sans que les détails de ces nouvelles campagnes nous soient parvenus. Au sujet des Moabites, nous apprenons simplement que David les battit et les assujettit à un tribut et qu'il ne les traita pas moins cruellement que les Ammonites ; qu'il les fit coucher par terre, les mesura au cordeau, en fit mourir les deux tiers et ne laissa survivre que le reste[2]. Après avoir vaincu les Édomites, il les traita également d'une manière fort inhumaine ; Joab fut chargé de passer six mois dans le pays pour exterminer la partie mâle de la population capable de porter les armes[3]. Les Amalécites ne sont que mentionnés en passant parmi les peuples vaincus par David[4]. La puissance de ces anciens ennemis d'Israël semble avoir été complètement brisée alors ; car nous n'en entendons plus parler[5].

David remporta ces éclatantes victoires parce qu'il avait introduit dans son royaume une bonne organisation militaire. Il s'était entouré d'une espèce de garde du corps, composée d'éléments étrangers, principalement de Philistins, et comptant six cents hommes. On appelle cette troupe les Kéréthiens et les Péléthiens ou les *guibbôrim*, les héros[6].

[1] II Sam. XI, 1 ; XII, 26—31. — [2] VIII, 2. — [3] V. 13 s. ; I Chron. XVIII, 12 s. ; I Rois XI, 15 s. Comp. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, p. 56 s. — [4] II Sam. VIII, 12. — [5] Une allusion évidente aux victoires de David sur ces trois derniers peuples se trouve dans Nomb. XXIV, 17—20. — [6] Voy. l'art. Créthi et Pléthi, dans les ouvrages encyclopédiques de Winer, Herzog, Schenkel, Riehm ; Stade, I, p. 276, note 2.

Benaïa, fils de Jehoïada, était leur chef[1]. C'étaient les aventuriers qui s'étaient attachés à David, avant qu'il montât sur le trône. A côté de cette troupe d'élite, y avait-il encore une autre armée permanente? Cela n'est pas certain. Dans les guerres importantes, on continuait assurément, comme par le passé, à convoquer tous les hommes vaillants de la nation[2]. Joab était le général en chef de toute l'armée d'Israël[3]. Une trentaine de capitaines exerçaient le commandement inférieur[4]. Le reste de l'administration fut également divisé en plusieurs départements; car nous apprenons qu'un certain Adoram était préposé sur les impôts, que Josaphat, fils d'Achilud, était archiviste et qu'un nommé Scheïa était secrétaire[5]. David lui-même rendait la justice, suivant l'usage des anciens temps, mais sans doute seulement dans les causes particulièrement difficiles[6].

La construction du palais royal, dont nous avons parlé, prouve que David organisa à Jérusalem une véritable cour princière. Aux grandes occasions, il portait la couronne d'or prise au roi d'Ammon[7]. Il nourrissait beaucoup de monde à sa table, et les repas qu'on y prenait étaient égayés par la musique et le chant[8]. Les seigneurs de son entourage imitèrent la pompe du monarque. C'est ainsi que Joab était entouré d'une dizaine d'écuyers[9]. Les fils de David suivirent cet exemple fastueux[10]. Une partie indispensable d'une cour orientale a toujours été un nombreux harem. Aussi David prit-il de nouvelles femmes, à partir du moment où il occupa le trône. Dès qu'il fut devenu roi de Juda, il ajouta aux femmes qu'il avait déjà, Achinoam et Abigaïl, quatre autres: Maaca, fille de Tsalmaï, roi de la principauté syrienne de Gueschur[11], Haggith, Abithal et Égla. De

[1] II Sam. VIII, 18; XV, 18; XX, 7, 23; I Rois I, 8. 10, 38, 44. — [2] I Sam. XI, 7 s.; XIII, 2, 4, 7; XV, 4; II Sam. XVII, 11. — [3] II Sam. VIII, 16; XX, 23. — [4] XXIII, 8 ss., 13 ss., 24–39. — [5] VIII, 16; XX, 24 s. — [6] VIII, 15. Comp. XV, 2 ss. — [7] XII, 30. — [8] XIX, 33 ss. Comp. IX, 13. — [9] XVIII, 15. — [10] XV, 1; I Rois I, 5. — [11] II Sam. XV, 8.

chacune de ces femmes il eut un fils, encore pendant son séjour à Hébron : de la première Amnon, de la seconde Kileab, de la troisième Absalom, de la quatrième Adonia, de la cinquième Schephathia et de la sixième Jithrea[1]. Nous savons déjà que Mical, la première femme de David, lui avait aussi été restituée. Quand il fut roi sur tout Israël et établi à Jérusalem, il prit encore d'autres femmes et concubines, d'où lui naquirent des fils et des filles. Ces fils furent Schammua, Schobab, Nathan, Salomon, Jibhar, Élischua, Népheg, Japhia, Élischama, Éliada et Éliphéleth[2]. Les filles ne sont pas spécialement mentionnées, parce qu'elles occupaient un rang inférieur et n'avaient qu'une importance secondaire au point de vue social et généalogique.

§ 2. Les ombres du tableau.

Il y a des ombres au tableau du règne de David, que la plus ancienne source biblique sur notre sujet retrace avec une objectivité remarquable et des détails très circonstanciés. Après la grandeur de David, nous avons donc aussi à considérer ses faiblesses. Il faut mentionner, en premier lieu, sa conduite criminelle envers Bathschéba et Urie.

Pendant que l'armée d'Israël assiégeait la capitale des Ammonites, David, resté à Jérusalem, vit un jour, vers le soir, du haut de la plate-forme de son palais, une belle femme qui se baignait dans le voisinage. Il s'enquit de son nom et apprit que c'était Bathschéba, femme d'Urie, le Héthien, qui servait comme officier dans l'armée et se trouvait devant Rabba. Il la fit venir chez lui et eut des liaisons intimes avec elle. Devenue enceinte, elle l'en fit prévenir. Alors il pria Joab de lui envoyer Urie, sous prétexte d'être renseigné par lui sur l'état de l'armée et les

[1] III, 2—5. — [2] V, 13—16.

opérations militaires. Urie vint auprès du roi, qui, après l'avoir interrogé, l'engagea à rentrer chez lui. Mais le brave guerrier crut devoir renoncer aux douceurs de la vie domestique et passer la nuit devant le palais royal, avec les autres serviteurs de la cour. Est-ce parce qu'il connaissait les rapports qui avaient eu lieu entre David et sa femme, comme on l'a supposé? Nous pensons que c'était plutôt parce que les guerriers devaient, pendant toute la durée d'une campagne, se tenir dans un état de sainteté particulière, puisque Jahvé se trouvait au milieu du camp d'Israël [1]. Quand le roi demanda à Urie pourquoi, après son absence de la maison, il n'allait pas chez lui, celui-ci répondit qu'il ne saurait commettre un acte aussi répréhensible. Le lendemain, David l'invita à sa table et tâcha de l'enivrer, afin de le disposer à revoir sa femme. Mais Urie resta fidèle à sa résolution. Alors le roi le renvoya avec une lettre pour Joab, dans laquelle celui-ci reçut l'ordre de placer Urie, lors du prochain combat, à l'endroit le plus dangereux et de l'abandonner au plus fort de la mêlée, pour le faire périr. Cet ordre odieux fut exécuté et le résultat mandé à David, qui, dès que le deuil de Bathschéba fut passé, la prit pour sa femme. L'enfant qui naquit de cet adultère mourut peu de temps après sa naissance. Mais plus tard Bathschéba donna à David un autre fils, Salomon, dont l'éducation fut confiée à Nathan le prophète. On nous dit qu'après le double crime de David, ce prophète fit sentir au roi toute la gravité de sa faute et que le roi s'humilia, confessa son péché et s'en repentit sincèrement. Cela est fort admissible. Mais les paroles attribuées à Nathan dans cette circonstance sont loin d'être parfaitement authentiques [2].

[1] R. Smith, *Religion*, p. 158, 402, 455; Smend, p. 132. —
[2] Sam. XI s. Comp. Schwally, *Zeitschrift* de Stade, XII, p. 153 ss. Renan et Vernes révoquent en doute tout le contenu de II Sam. XI s., en particulier le meurtre abominable d'Urie: Renan, II, p. 7 s., 69, note 2; Vernes, *Précis*, p. 368. Mais II Sam. IX—XX, sauf de petites

Le châtiment rarement épargné aux parents qui donnent le mauvais exemple à leurs enfants atteignit aussi David. Son fils aîné, Amnon, marcha sur ses traces, en s'éprenant d'un amour coupable pour sa demi-sœur Tamar. Il feignit d'être malade et obtint du roi l'autorisation de se faire servir par elle dans son lit. Il réussit ainsi à assouvir sa passion, mais traita ensuite avec mépris celle qui en était la victime, en la faisant chasser de chez lui. Dans son désespoir, la jeune fille répandit de la cendre sur sa tête, déchira ses vêtements et poussa des cris lamentables[1]. Absalom, le vrai frère de Tamar, la prit chez lui, la consola et conçut dès lors une haine profonde pour Amnon, ainsi que l'idée de venger l'honneur de sa sœur. Il dissimula toutefois ses sentiments et son intention. Au bout de deux ans, il donna, à l'occasion de la tonte des brebis, une fête champêtre, à laquelle il invita le roi et tous les princes. David n'accepta pas l'invitation, mais permit à tous ses fils de s'y rendre. Or Absalom avait donné à ses serviteurs l'ordre de frapper de mort Amnon, quand il serait pris de vin. Cet ordre fut exécuté et produisit, parmi tous les princes, un sauve qui peut général. Le bruit se répandit même à Jérusalem que tous avaient été mis à mort, ce qui mit David dans la plus grande désolation. Bientôt on apprit la vérité[2].

Absalom, craignant le châtiment de son père, exigé d'ailleurs par l'usage de la vengeance du sang[3], s'enfuit à Gueschur, auprès de son grand-père Talmaï, où il passa trois ans. Après cela Joab, remarquant que David serait disposé au pardon envers Absalom, employa le stratagème

additions secondaires, paraît emprunté à une vieille source vraiment historique : Wellhausen, *Composition*, p. 261 ss. ; Stade, I, p. 72 ; Budde, p. 247 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 380 s. ; Cornill, p. 104 ; Wildeboer, § 3, note 11, § 6, note 5. L'historien impartial doit se laisser guider par les renseignements d'un tel document, tant qu'on n'a pas démontré leur caractère non-historique. — [1] II Sam. XIII, 1—19. — [2] V. 20—33. — [3] Ex. XXI, 12—14.

suivant pour obtenir ce pardon. Sur ses instigations, une femme habile de Tékoa, vêtue de deuil, se présenta devant le roi, en disant qu'elle était restée veuve avec deux fils, mais que, à la suite d'une querelle qu'ils eurent dans les champs, l'un tua l'autre; que tous les parents réclamaient le meurtrier, pour le faire mourir à son tour, afin de venger le sang versé; qu'elle venait donc implorer l'intervention du roi, afin que son fils unique lui fût conservé. David lui accorda sa demande. Comme elle continua d'insister sur le même sujet, le roi devina que c'était un truc inspiré par Joab. Il se laissa fléchir et permit à Absalom de revenir à Jérusalem, mais à la condition qu'il se retirerait chez lui et ne se présenterait pas devant sa face. Deux ans s'étant ainsi passés, Absalom eut le désir de revoir le roi son père et de paraître de nouveau à la cour. Pour en obtenir l'autorisation, il eut encore recours à Joab. Il fit prier deux fois le général de venir le voir, sans que celui-ci répondît à l'invitation. Alors il fit mettre le feu à un champ d'orge de Joab. Là-dessus ce dernier vint auprès d'Absalom, pour se plaindre de ce qui venait d'arriver. Le prince profita de l'occasion pour le prier d'intercéder auprès du roi, afin qu'il lui fût permis de le voir. Joab s'acquitta de sa mission, et celle-ci eut un plein succès[1].

Le plus grand malheur qui atteignit David, c'est la révolte d'Absalom. Celui-ci était le plus bel homme de tout Israël et avait une splendide chevelure[2]. Mais il était aussi ambitieux que beau et voulait détrôner son père, pour se mettre à sa place. Il craignait peut-être qu'autrement un de ses frères ne lui fût préféré. Il eut recours à différents moyens pour bien préparer le terrain : il se faisait traîner dans un char attelé de chevaux, quand il sortait, et précéder de cinquante hommes ; il affectait une extrême condescendance envers tout le monde ; lorsque quelqu'un se rendait auprès du roi pour obtenir justice, il s'informait de sa cause et

[1] II Sam. XIII, 34—XIV, 24, 28—33. — [2] XIV, 25 s.

l'assurait que, s'il était le chef de l'État, il lui ferait obtenir gain de cause, mais qu'il ne sera pas écouté à la cour de son père ; il ne permettait à personne de se prosterner devant lui, mais serrait la main et embrassait ceux qui voulaient le faire. C'est ainsi qu'il gagna le cœur de tout le peuple. Quand il se crut sûr de pouvoir atteindre son but, il demanda au roi la permission de se rendre à Hébron, censément pour y accomplir un vœu qu'il avait fait pendant son séjour à Gueschur, mais en réalité pour déployer l'étendard de la révolte. Il envoya des espions dans toutes les tribus d'Israël et leur fit dire que, dès qu'elles entendraient sonner de la trompette, ce serait un signe qu'il s'était fait proclamer roi à Hébron et qu'il s'agirait de se ranger sous sa bannière. Il avait entraîné dans cette ville deux cents hommes de Jérusalem qui n'étaient pas initiés à ses projets, soit pour les gagner à sa cause, soit pour en faire des otages, en cas de résistance de la capitale. Il y fit aussi mander Achitophel de Guilo, conseiller de David. La conjuration ayant rapidement gagné du terrain, il se trouva bientôt à la tête d'une forte troupe de gens armés[1].

David, informé de ce qui se passait, comprit qu'il ne lui restait autre chose à faire que de quitter Jérusalem. La garde du corps et tous ses serviteurs l'accompagnèrent. Il se dirigea, par le mont des Oliviers, vers le Jourdain. Tous ceux qui étaient témoins de cette fuite se mirent à sangloter. David lui-même versa des larmes. Les prêtres Tsadok et Abiathar voulurent l'accompagner avec l'arche de Dieu. Mais le roi les engagea à rester à Jérusalem avec le coffre sacré et avec leurs fils, afin de pouvoir le tenir par ceux-ci au courant de tout ce qui arriverait dans la capitale. Il exprima également à Huschaï, l'Arkien, le désir qu'il se mette au service d'Absalom, afin de pouvoir contrecarrer les avis d'Achitophel et communiquer à Tsadok et à Abiathar ce qui se passerait dans les conseils du prétendant. David étant arrivé au

[1] II Sam. XV, 1—12.

delà du sommet de la montagne, Tsiba, serviteur de Mephiboschet, vint lui offrir deux ânes, chargés de provisions, et accuser son maître d'être resté à Jérusalem dans le secret espoir de monter sur le trône de son grand-père Saül. Alors le roi donna à Tsiba tous les biens de Mephiboschet. Un peu plus loin, Schimeï, un homme de la famille de Saül, vint jeter des pierres à David et le maudire, en lui disant : « Va-t'en, va-t'en, homme de sang, méchant homme ! Jahvé fait retomber sur toi tout le sang de la maison de Saül, dont tu as occupé le trône, et Jahvé a livré le royaume entre les mains d'Absalom, ton fils ; et te voilà malheureux, comme tu le mérites, car tu es un homme de sang ! » Abischaï aurait voulu se précipiter sur l'insulteur et le mettre à mort. Mais David lui dit, ainsi qu'à tous ses serviteurs : « Voici, mon fils qui est sorti de mes entrailles en veut à ma vie. A plus forte raison ce Benjaminite ! Laissez-le et qu'il maudisse ; car Jahvé le lui a dit[1]. »

Pendant ce temps, Absalom fit son entrée triomphale à Jérusalem. Sur le conseil d'Achitophel, dont la parole avait autant d'autorité que celle de Dieu, il prit aussitôt et ouvertement possession du harem royal, où David avait laissé ses concubines, pour garder le palais. C'était rendre impossible toute réconciliation avec le père et faire cesser toute hésitation chez ceux qui auraient encore pu être indécis. Achitophel proposa qu'on lui permît de poursuivre immédiatement David avec douze mille hommes et de le mettre à mort, vu que ce serait le meilleur moyen de gagner le peuple tout entier à la cause d'Absalom. Huschaï déploya une grande habileté pour faire prévaloir un avis contraire. Il rappela la grande vaillance de David et de la troupe d'élite dont il était entouré ; il fit ressortir l'effet démoralisant qu'aurait sur tout Israël une défaite, même peu importante, subie par les gens d'Absalom ; et il réussit ainsi à faire adopter la résolution qu'on réunirait d'abord

[1] II Sam. XV, 13—XVI, 14.

toutes les forces de la nation, depuis Dan jusqu'à Beerschéba, et qu'on n'attaquerait David que lorsqu'on pourrait lui opposer une armée aussi nombreuse que le sable de la mer, afin d'être parfaitement sûr de la victoire. Il crut néanmoins prudent de faire parvenir à David le conseil de ne point s'arrêter de ce côté du Jourdain, mais de le traverser sans retard. Achitophel, comprenant que le parti auquel Absalom s'était arrêté allait le perdre, s'en alla chez lui, mit ordre à ses affaires et s'étrangla [1].

David, après avoir traversé le Jourdain avec ses gens, s'installa à Mahanaïm, où plusieurs notables de la contrée vinrent lui donner des preuves d'attachement et apporter des provisions. Absalom traversa à son tour le Jourdain avec sa force armée, à la poursuite de David. Celui-ci divisa sa troupe en trois bandes, qu'il plaça sous le commandement de Joab, d'Abischaï et d'Ittaï de Gath. Lui-même aurait voulu les accompagner, mais son entourage ne le permit pas, à cause des graves conséquences qu'aurait eues sa mort. Il les laissa donc partir, en leur recommandant d'user de ménagements envers son fils rebelle. L'armée d'Absalom fut battue. Lui-même, en passant sous un térébinthe, eut sa grosse chevelure prise dans les branches de l'arbre et resta suspendu entre le ciel et la terre, vu que sa monture passa outre. Un homme qui le découvrit, mais qui n'osa pas mettre la main sur lui, à cause des recommandations du roi, vint en informer Joab, qui alla lui percer la poitrine. Les écuyers du général l'achevèrent. On le jeta dans une fosse et le couvrit d'un grand monceau de pierres. Puis le combat cessa. David, en apprenant la mort d'Absalom, fut bien plus attristé de cette perte que réjoui de la victoire. Il s'enferma dans sa chambre et ne cessait de s'écrier : « Mon fils Absalom ! Mon fils Absalom ! » Mais Joab vint l'avertir qu'il devrait montrer une autre attitude à la troupe qui venait d'exposer la vie pour lui et pour son

[1] II Sam. XVI, 15—XVII, 23.

trône ; qu'autrement il risquait de provoquer un revirement d'opinion et un nouveau danger. David se prêta aux circonstances et s'assit à la porte, où tout monde put le saluer[1].

Après la défaite d'Absalom, on se fit dans les différentes tribus des reproches de l'ingratitude qu'on avait montrée envers David, en prenant part à la révolte, puisqu'il était pourtant le vrai libérateur de son peuple. On était généralement disposé à faire acte de soumission. En Juda seulement on observait une certaine réserve. Alors David, par l'entremise de Tsadok et d'Abiathar, fit demander aux anciens de Juda si la tribu dont il était issu allait être la dernière à se ranger de nouveau de son côté. Il promit aussi le commandement de l'armée à Amasa, qui avait été le général en chef des troupes d'Absalom, Joab étant probablement tombé en disgrâce, parce qu'il avait tué Absalom. Là-dessus une députation de Judéens vint jusqu'à Guilgal, au-devant de David. Schimeï, à la tête de mille Benjaminites, en fit autant et demanda pardon de l'injure dont il s'était précédemment rendu coupable. Abischaï manifesta derechef le désir de lui donner la mort, mais David ne le permit pas non plus cette fois. Mephiboschet se rendit également là pour dire au roi que son serviteur l'avait indignement calomnié auprès de lui, en l'accusant d'aspirer au trône, tandis qu'il n'avait en réalité ni soigné ses pieds, ni fait sa barbe, ni lavé ses vêtements, depuis le jour où David avait quitté Jérusalem. Celui-ci restitua alors au fils de Jonathan la moitié de ses biens et laissa l'autre moitié à Tsiba, ce qui semble indiquer qu'il ne savait pas au juste lequel des deux lui avait dit la vérité[2].

Pendant qu'on se trouvait encore près du Jourdain, les représentants des diverses tribus d'Israël furent remplis de jalousie contre ceux de Juda, parce que les Judéens, après avoir été les principaux promoteurs de la révolte, avaient l'air de vouloir accaparer David, comme s'il leur appar-

[1] II Sam. XVII, 24—XIX, 8. — [2] II Sam. XIX, 9—30.

tenait exclusivement. Ces derniers répondirent avec arrogance aux accusations dirigées contre eux et firent valoir leur parenté avec le roi. Alors un Benjaminite, nommé Schéba, provoqua un nouvel essai de révolte, en sonnant de la trompette et en criant : « Point de part pour nous avec David, point d'héritage pour nous avec le fils d'Isaï ! Chacun à sa tente, Israël ! » Les gens des tribus du Nord répondirent à cet appel, abandonnant une seconde fois David, pour suivre Schéba. Les Judéens seuls accompagnèrent le roi à Jérusalem. Il prit de nouveau possession de son palais et en éloigna les concubines, dont Absalom s'était approché. Il ordonna à Amasa de convoquer promptement les hommes vaillants de Juda, pour marcher contre Schéba et ses partisans. Puis, comme cela prit trop de temps, il chargea Abischaï de marcher en avant. Les deux troupes se rejoignirent à Gabaon. Joab s'y trouva également. En voyant Amasa, il lui prit la barbe de sa main droite, comme pour l'embrasser, mais de la main gauche il lui enfonça l'épée dans le ventre. Abischaï et Joab poursuivirent ensuite Schéba, qui s'enferma dans Abel-Beth-Maaca, tout au nord de la Palestine. La ville fut assiégée et allait être prise, quand une femme offrit aux assiégeants la tête de Schéba. De cette façon disparurent les derniers vestiges de la révolte[1].

On se demande comment Absalom a pu débaucher sans difficulté presque tout le peuple d'Israël et le détourner de

[1] II Sam. XIX, 40—XX, 22. D'après ce que nous avons vu, la relation de la révolte d'Absalom fait partie d'un morceau tout à fait digne de foi. Et cependant M. Vernes veut y voir un récit plus conventionnel qu'historique : *Précis*, p. 351 ss. Il est inutile de réfuter des fantaisies de ce genre. — II Sam. XXII, 1—XXIII, 7 renferme deux cantiques attribués à David, mais dont l'authenticité est fort contestable et contestée : Meier, ouv. cité, p. 138 s. ; Reuss, à Ps. XVIII et II Sam. XXIII, 1 ; Kuenen, *Onderzoek*, § 22, note 8 ; Budde, p. 259 ss. ; Cornill, p. 107 s. Ces morceaux ne peuvent donc pas servir à caractériser David et son époque.

son père, malgré les grands mérites de celui-ci. Le récit biblique ne parle que des intrigues du fils ambitieux. Mais ces intrigues ayant si aisément réussi, il faut supposer en outre qu'un sourd mécontentement contre David existait parmi ses sujets. On découvre sans peine les principaux motifs de ces dispositions. Nous voyons d'abord qu'Absalom leva l'étendard de la révolte à Hébron, parmi les Judéens. Ceux-ci semblent donc avoir été les plus mécontents. Pourquoi cela? Sans doute parce que Hébron, la capitale de la tribu de Juda, anciennement le siège d'un culte vénéré et, pendant les premières années du règne de David, même la résidence royale, fut complètement éclipsé par Jérusalem, la nouvelle capitale de tout l'empire hébreu. D'un autre côté, la conduite de Schimeï montre la haine profonde que certains Benjaminites nourrissaient contre David, pour avoir remplacé sur le trône la maison de Saül et contribué à son extermination. D'autres causes ont assurément favorisé la révolte d'Absalom, surtout la rivalité entre Juda et le reste d'Israël, qui traverse toute leur histoire et qui allait engendrer une nouvelle rébellion, au moment où celle d'Absalom venait d'être étouffée. Le régime du harem, introduit par David et contrastant singulièrement avec les mœurs simples et patriarcales des anciens Hébreux, auxquelles Saül était resté fidèle, ne devait pas non plus être du goût de tout le monde. Ajoutons que les différentes tribus jouissaient autrefois, sous l'autorité des anciens, d'une grande indépendance, tandis que maintenant elles étaient soumises au pouvoir centralisateur et absolu de la royauté ou aux vexations des fonctionnaires. On était aussi obligé de partir constamment en guerre pour combattre, non seulement les oppresseurs immédiats, mais des peuples éloignés, qu'on ne redoutait guère. Enfin l'adultère de David avec Bathschéba et le meurtre révoltant d'Urie, le scandale d'Amnon, l'assassinat de celui-ci par Absalom et l'impunité dont le meurtrier jouissait, tout cela jeta certainement beaucoup de discrédit sur la cour de David.

Après la mort d'Absalom, Adonia était l'aîné des fils de David et aspirait, en cette qualité, au trône. Comme son frère Absalom, il était de belle taille, s'entoura d'un train princier et ne sortait plus qu'accompagné d'une garde composée de cinquante cavaliers. Il semble avoir prévu que son père pourrait ne pas porter son choix sur lui pour occuper le trône. En tout cas, il crut prudent de prendre possession du pouvoir, avant que son père, très affaibli par l'âge, eût rendu le dernier soupir. Entouré de ses partisans, parmi lesquels se trouvaient Joab et Abiathar, il se mit à célébrer, dans le voisinage de Jérusalem, la fête de son couronnement. Le prophète Nathan, informé de ce qui se passait, en prévint Bathschéba, mère de Salomon, qui, dans une occasion précédente, avait su arracher à David la promesse que son fils serait l'héritier du trône. Cette femme ambitieuse se rendit aussitôt auprès du roi pour lui rappeler sa promesse et l'avertir des manœuvres d'Adonia. Pendant qu'elle parlait encore, Nathan, assurément de connivence avec elle, survint et demanda à David si c'était avec son consentement qu'Adonia venait de se faire proclamer roi. Le vieux prince, en réponse à ces sollicitations, renouvela la promesse que Salomon serait son successeur et ordonna même que Tsadok, Nathan et Benaïa procédassent immédiatement au sacre du nouveau roi, près de la source vénérée de Guihon, dans la vallée du Cédron[1]. Les cris de joie auxquels le peuple se livra à cette occasion parvinrent aux oreilles des convives d'Adonia, qui se demandèrent ce que cela signifiait. Jonathan, fils d'Abiathar, vint les tirer d'embarras, en leur annonçant le grand événement du jour. Ils furent saisis de consternation et se dispersèrent, chacun de son côté. Adonia, craignant pour sa vie, courut à l'autel le plus rapproché et en saisit les cornes pour se mettre à l'abri de la vengeance de Salomon. Celui-ci, l'ayant appris, fit dire à son frère qu'il épargnerait sa

[1] Voy., sur cette source, *Bibel-Lexikon*, II, p. 463 s.

vie, si sa conduite ultérieure ne laissait rien à désirer. Là-dessus Adonia alla rendre ses devoirs au nouveau roi et se prosterna devant lui[1].

Peu de temps après, David, sentant approcher sa fin, fit ses adieux à Salomon et lui donna ses dernières recommandations. Il lui rappela d'abord les crimes dont Joab s'était rendu coupable, en particulier le meurtre d'Abner et d'Amasa, et lui enjoignit de ne pas laisser descendre en paix dans la tombe les cheveux blancs de cet homme de sang. Il recommanda par contre à sa bienveillance les fils de Barzillaï, le Galaadite qui lui avait témoigné le plus d'égards et offert les secours les plus empressés, lorsqu'il fuyait devant Absalom. Enfin il lui rappela la conduite indigne du Benjaminite Schimeï, qui l'avait outragé après sa fuite de Jérusalem, et l'engagea à lui faire subir le même sort qu'à Joab. Il mourut ensuite et fut enseveli dans sa cité[2].

David a été jugé très diversement. Autrefois on en faisait un saint, le plus grand chantre sacré d'Israël, l'organisateur d'un culte splendide, l'idéal du roi selon le cœur de Dieu, le type du Messie. De nos jours beaucoup ne veulent plus voir en lui qu'un vil scélérat. Ni cet excès d'honneur ni cette extrême indignité ne nous paraissent conformes à la vérité. David a certainement eu les défauts de son temps, aiguisés par un tempérament passionné et ambitieux. Mais à ces vices il a dû joindre un certain nombre de vertus. Il

[1] I Rois I. — [2] II, 1—12. On a mis en doute l'historicité du testament politique de David : Wellhausen, *Composition*, p. 261 ; le même, *Prolegomena*, p. 282, en note ; Stade, I, p. 296 ss. ; Vernes, p. 372, note 1. Nous pensons qu'on a eu tort de le faire, puisque, sauf I Rois II, 2—4 et 10—12, les deux premiers chapitres de ce livre, comme les meilleures pages du livre précédent, sont empruntés à une vieille source, très digne de confiance : Budde, p. 261 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, § 25, note 1 ; Cornill, p. 108. Cette conduite de David cadre d'ailleurs fort bien avec tout son caractère, ainsi qu'avec les mœurs du temps : Reuss, à I Rois II, 5 ; Kittel, II, p. 156.

n'était pas seulement un chef d'armée habile et courageux, qui inspirait la plus entière confiance à ses soldats et les conduisait de victoire en victoire ; il possédait certainement d'autres qualités et de l'esprit et du cœur. Il avait sûrement de la piété, ainsi que du talent musical et poétique. S'il n'y avait pas eu chez lui un côté lumineux, on n'aurait pas idéalisé son règne au point qu'on l'a fait. A la base de cette idéalisation, il y eut incontestablement des mérites réels. Le grand mérite de David est d'avoir fait des différentes tribus d'Israël une nation unie, comme Saül n'avait pas réussi à le faire et les juges encore moins. Il a également celui d'avoir brisé, d'une manière durable, la puissance de tous les ennemis contemporains de son peuple et procuré à celui-ci une grande gloire et la domination sur un empire étendu, comme cela ne s'est vu ni avant ni après lui. En créant ainsi l'unité de sa nation et en faisant ressortir ses forces latentes, il lui a inspiré la conscience de sa vocation, la conscience du grand rôle qu'elle pourrait jouer dans l'histoire du monde ; il lui a fait concevoir de grandes espérances et donné ainsi naissance aux idées messianiques, le centre de gravité de toute l'histoire religieuse d'Israël.

Mais il n'a certainement pas le mérite, si mérite il y a, d'avoir introduit l'organisation du culte lévitique que lui attribue le Chroniste ; car nous n'en trouvons aucune trace dans les sources dignes de foi. Il faut également renoncer à l'opinion traditionnelle d'après laquelle David serait l'auteur de la moitié de nos Psaumes, comme l'ont pensé les rabbins qui ont formé la Bible hébraïque ; il n'est pas même sûr qu'un seul de ces cantiques provienne de lui[1]. Il a tout au plus donné la première impulsion à la centralisation du culte, par l'installation de l'arche sainte à Jérusalem et l'éclat plus grand dont il aura entouré le service divin qui

[1] Reuss, *Le Psautier*, p. 47 ss. ; le même, *Geschichte*, § 156 s. ; R. Smith, *Old Testament*, p. 214 ss.

se célébrait au sanctuaire de la capitale du royaume. Il se peut aussi qu'il ait conçu le projet de construire un temple à Jérusalem et qu'il ait réservé dans ce but une partie du riche butin pris sur les ennemis ; cependant nous n'avons aucune certitude à ce sujet. Il doit avoir été poète, puisqu'il était musicien et que, dans la suite, on lui assigna une si large part des produits lyriques de son peuple ; mais il est fort douteux que les productions de sa muse aient eu avant tout un caractère religieux. Le plus ancien texte qui parle de ce talent de David nous fait plutôt songer à de la musique et des chansons de table, qui avaient pour but d'égayer une société [1]. Et c'est bien ce genre qui convenait le mieux pour tirer Saül de sa mélancolie, comme le jeune David fut chargé de le faire, et qui plus tard semble avoir été cultivé de préférence à la cour de ce dernier [2]. Disons pourtant que l'un de ces genres n'exclut pas l'autre et qu'il faudrait d'autant moins établir une opposition tranchée entre les deux que l'ancienne religion d'Israël se mêlait intimement à la vie de chaque jour et avait un caractère plutôt joyeux que triste et sombre [3].

Si nous voulons saisir et mettre en relief les principaux traits de caractère de ce roi, nous dirons d'abord que sa piété, ayant été, comme celle de son époque en général, très extérieure et formaliste, ne pouvait pas exercer une influence sérieuse sur sa vie morale. Nous avons vu que lui et son entourage ne brillaient pas par la pureté des mœurs. Nous avons constaté dans sa vie des traits de grossière barbarie, qui prouvent qu'il était peu compatissant pour les malheureux et qu'il pensait, avec toute l'antiquité, qu'on ne devait point d'égards aux ennemis. Sa perfide combinaison pour faire mourir le brave Urie nous fait jeter un coup d'œil profond dans les véritables dispositions de son cœur. Son adultère avec Bathschéba pourrait être considéré comme une

[1] Am. VI, 5 s. — [2] II Sam. XIX, 35 s. — [3] R. Smith, *Old Testament*, p. 223 s.

faiblesse passagère. Mais les habiletés dont il usa pour couvrir son crime et tromper Urie, son indigne conduite envers ce fidèle serviteur, quand il ne se prêta pas au jeu qui lui fut proposé, le froid calcul auquel il se livra pour se débarrasser de lui, l'impassible cruauté avec laquelle il enveloppa d'autres braves soldats dans la ruine, pour arriver à ses fins, tout cela imprime au caractère de David une tache indélébile. La situation qu'il se créa à la cour d'Akisch et qui l'obligea à marcher contre sa propre patrie, ainsi que les mesures qu'il prit, lorsqu'il était en fuite devant Absalom, engageant quelques-uns de ses plus fidèles partisans à rester à Jérusalem et à feindre un fidèle attachement pour son fils, tout en travaillant à sa ruine, — sont également des traits bien compromettants pour la mémoire de ce roi. La vive peine qu'il ressentit, en apprenant la mort de son fils rebelle, est au contraire fort touchante et prouve que David avait un cœur paternel très tendre. Tout porte à croire que, malgré l'héroïsme qu'il savait déployer sur le champ de bataille, il était faible dans d'autres circonstances. C'est ainsi qu'il ne sut pas réprimander Amnon, après son méfait scandaleux, ni Absalom, après le meurtre commis sur son frère, ni Joab, après l'assassinat d'Abner et d'Amasa. Sur son lit de mort seulement, il chercha à réparer partiellement ces faiblesses, en chargeant Salomon d'infliger à Joab la punition que lui-même n'avait pas osé lui appliquer. C'est encore par suite d'une faiblesse analogue qu'il céda aux sollicitations de Bathschéba et permit qu'un autre fils que l'héritier légitime montât sur le trône après lui. Il avait certainement une grande amabilité. C'est pour cela qu'il gagna facilement les cœurs à la cour de Saül, surtout celui de Jonathan, et qu'il eut, sa vie durant, des amis et des serviteurs fidèles, comme cela se manifesta le mieux lorsqu'il dut s'enfuir devant Absalom. Mais il semble avoir trop dépendu de l'impression du moment. Il se laissait bien plus dominer par la passion que guider par la saine raison et une volonté énergique. Il n'a pas précisément été un caractère. Il doit

avoir eu les qualités brillantes qui fascinent la foule et produisent des faits d'éclat, mais bien moins les qualités solides qui gagnent les esprits réfléchis et qui créent des œuvres durables. Voilà pourquoi la tribu de Juda d'abord et toutes les autres ensuite ont pu être vite portées à l'élever à la royauté, mais tout aussi vite à se détourner de lui.

CHAPITRE X

LE RÈGNE DE SALOMON

Dès que Salomon fut monté sur le trône, il s'en assura la possession, en se débarrassant par la mort ou autrement d'Adonia et de ses principaux partisans. Il commença par le prétendant lui-même. D'après nos récits, celui-ci aurait d'ailleurs commis l'imprudence de demander en mariage Abischag, la Sunamite, qui avait soigné David dans ses vieux jours. Le jeune roi vit dans cette demande une preuve que les aspirations d'Adonia à la royauté persistaient, puisque Abischag avait fait partie du harem de David et que, d'après les usages du temps, la prise de possession du harem d'un roi équivalait à la prise de possession du trône. Il ordonna donc à Benaïa de le mettre à mort[1]. Le prêtre Abiathar, ayant embrassé la cause d'Adonia, avait aussi mérité la mort aux yeux de Salomon. Vu son caractère

[1] I Rois I, 1—4; II, 13—25. Il y a des historiens qui pensent qu'Adonia n'a pas demandé Abischag en mariage et que c'est là une invention de Salomon, qui fit mettre son frère à mort pour se débarrasser d'un rival: Stade, I, p. 299 s.; Vernes, p. 376. Il est certain que toute cette affaire s'est passée entre Adonia, d'un côté, Salomon et sa mère, de l'autre, et que, le premier ayant été réduit au silence par la mort, les renseignements à ce sujet reposent exclusivement sur le témoignage de ces derniers.

sacré et les souffrances qu'il avait autrefois partagées avec David, il fut cependant épargné, mais dépouillé de la sacrificature et exilé dans ses terres d'Anathoth. De cette façon, le sacerdoce fut pour toujours enlevé à la maison d'Éli et passa à celle de Tsadoc, qui le conserva pour de longs siècles[1]. Joab, qui avait également pris le parti d'Adonia, en apprenant ces mesures, ne s'attendait à rien de bon. Il chercha un refuge près de la tente de Jahvé, en s'attachant aux cornes de l'autel. Benaïa, chargé par le roi de mettre fin à ses jours, n'osa d'abord pas le frapper près de l'autel. Mais Salomon insista pour que son ordre fût exécuté. En sorte que Joab, qui ne voulait pas se détacher de l'autel, y fut mis à mort. Les fonctions de général en chef furent alors confiées à Benaïa[2]. Une dernière victime vouée à la mort conserva momentanément la vie, Schimeï, le Benjaminite qui avait si grossièrement insulté David en fuite devant Absalom. Le roi lui imposa la condition de rester à Jérusalem, sans quitter la ville, s'il voulait échapper au dernier supplice, qu'il avait mérité. Pendant trois ans, cette condition fut strictement remplie; mais alors Schimeï se rendit à Gath pour chercher deux de ses esclaves qui s'y étaient enfuis. Là-dessus il fut à son tour mis à mort[3]. La vengeance divine ayant été satisfaite, parce que la méchanceté de Schimeï était tombée sur sa propre tête, à l'instar de ce qui était arrivé précédemment à Adonia, à Abiathar et à Joab, la royauté fut affermie dans les mains de Salomon[4].

Si ce roi parvint sans peine à écraser la cabale qui aurait pu lui créer des embarras à l'intérieur, les ennemis du dehors furent grandement maintenus en respect par le prestige que les victoires éclatantes de David avaient répandu sur sa maison. Quelques peuplades soumises par celui-ci secouèrent pourtant le joug, sous le règne de son successeur. Ainsi un prince édomite, nommé Hadad, s'était enfui en

[1] I Rois II, 26 s., 35. — [2] V. 28—35. — [3] V. 36—46. — [4] V. 33, 44, 46.

Égypte avec ses serviteurs, lorsque son pays fut soumis par David et que Joab y travaillait pendant des mois à l'extermination du sexe fort. Il trouva à la cour du Pharaon un refuge assuré et devint même le beau-frère de la reine. Ayant appris la mort de David et de Joab, il revint aussitôt dans son pays, sut même occuper le trône et fit beaucoup de mal à Israël. Nous voyons par là qu'Édom reconquit de nouveau son indépendance au moins partielle, et qu'Israël perdit autant de sa suzeraineté sur ce pays[1]. Du côté opposé de l'empire israélite, un fait analogue se passa. Lorsque David anéantit les troupes de Hadadézer, roi de Tsoba, Rezon, un officier de ce dernier, s'enfuit de chez son maître et se fit chef de bande. Puis il réussit à s'emparer de Damas et fut un ennemi d'Israël, pendant tout le règne de Salomon[2]. L'empire fondé par David fut donc, bientôt après sa mort, entamé au nord et au sud, sans que son successeur ait pu l'empêcher. La ville de Guézer, située sur les confins de la Philistie et de la Phénicie, que le roi d'Égypte conquit et donna comme dot à sa fille, qui devint la femme de Salomon[3], n'était pas une compensation suffisante pour les pertes subies. Tout prouve que Salomon était loin d'être un vaillant guerrier comme son père. Il se contenta de prendre une attitude défensive à l'égard des peuples voisins, en fortifiant certaines villes frontières, comme Hatsor, au nord, Meguiddo, Guézer, Bethhoron et Baalath, à l'ouest, enfin Thamar, au sud[4]. Il construisit aussi une citadelle à Jérusalem, entoura la capitale d'un mur d'enceinte, augmenta considérablement l'armée et introduisit de la cavalerie[5]. Son règne fut en somme un

[1] I Rois XI, 14—22, 25. Comp. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, p. 58 s. — [2] V. 23—25. C'est donc par erreur que certains textes disent que l'empire de Salomon s'étendit jusqu'à Hamath : I Rois VIII, 65 ; II Chron. VIII, 3. Comp. Renan, II, p. 116 s. — [3] I Rois IX, 16. Comp. III, 1. — [4] C'est bien Thamar qu'il faut lire, avec Thenius, Reuss et d'autres, dans I Rois IX, 18 et II Chron. VIII, 4, et non Thadmor. — [5] I Rois IX, 15, 17—19, 24 ; X, 26.

règne pacifique, où chacun pouvait habiter en sécurité sous sa vigne et sous son figuier[1].

Nous avons vu qu'on attribue déjà à David le désir de construire un temple à Jérusalem, en l'honneur de Jahvé. Ce projet, Salomon s'appliqua à l'exécuter, dès les premières années de son règne. Dans ce but il pria Hiram, roi de Tyr, de lui procurer contre payement du bois de cèdre et de cyprès du Liban, ainsi que des ouvriers pour couper le bois, tailler les pierres et confectionner les ouvrages d'airain. Mais, contrairement à ce qu'on a souvent cru, il n'a pas fait venir du Liban les pierres de taille; car la pierre de Jérusalem vaut mieux que celle du Liban, et d'ailleurs aucun débri de pierre étrangère n'a été découvert jusqu'ici dans la ville de Jérusalem[2]. Tout près de la ville, on a même retrouvé les carrières d'où les pierres furent probablement extraites[3]. L'édifice avait des proportions modestes. Sa longueur était de soixante coudées, sa largeur de vingt et sa hauteur de trente. Il ne servait en effet pas, comme nos églises, aux assemblées des fidèles, mais était simplement la demeure de Jahvé et le réceptacle de quelques objets sacrés. Il était divisé en deux parties. La première et la plus grande s'appelait le lieu saint ou le *hêkal* (palais). La seconde, qui était au fond, s'appelait pour cette raison le *débir* et plus tard aussi le saint des saints ou le lieu très saint, parce que Jahvé était censé y être particulièrement présent. Il fallut sept ans et demi pour achever l'édifice et tous ses accessoires. Après cela l'arche sainte fut solennellement déposée dans le très saint et le temple fut inauguré par Salomon[4].

Ce temple était d'abord essentiellement le sanctuaire royal

[1] I Rois V, 5. — [2] Renan, II, p. 129, note 3; Perrot et Chipiez, IV, p. 180 s. — [3] Furrer, ouv. cité, p. 87 s. — [4] I Rois V, 15—VIII. Ce morceau, ainsi que I Rois III—XI en général, a été grandement remanié et présente un texte fort corrompu : Wellhausen, *Composition*, p. 266 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 25, note 2; Cornill, p. 108 ss. ; Driver, p. 180 ss. ; Kittel, II, p. 45 ss. De nombreuses descriptions du temple

et non le sanctuaire national; il s'élevait à côté du palais royal et se trouvait dans une dépendance complète de la cour[1]. Aussi les vieux sanctuaires continuaient-ils à rester vénérés dans tout Israël, encore pendant des siècles. Le mobile de la construction du temple n'était pas non plus avant tout religieux. « Le temple de Salomon, comme le palais dont il n'était d'abord qu'une simple dépendance, était né d'un orgueilleux caprice du monarque. Lorsque Salomon, par suite des rapides et brillantes conquêtes de son père, s'était trouvé maître d'un empire qui s'étendait de Damas à la frontière égyptienne, il dut naturellement se préoccuper de faire dans le monde aussi grande figure que les souverains avec lesquels il était en relation ou dont il entendait vanter l'opulence et le luxe, qu'un Pharaon saïte, qu'un prince de Tyr ou de Sidon, de Babylone ou de Calach. Pour pouvoir soutenir la comparaison, le roi d'Israël et le dieu qu'il adorait devaient être logés aussi magnifiquement que les rois et les dieux des peuples voisins; c'était la première condition à remplir pour que la royauté juive éblouît, elle aussi, ses sujets, ses vassaux et les ambassadeurs étrangers, pour qu'elle imposât ce genre de respect, mêlé de crainte et d'admiration, qui entourait partout ailleurs, en Orient, la majesté royale. Cet effet, on ne pouvait espérer le produire qu'en copiant les types déjà créés par les vieilles civilisations de l'Asie antérieure, l'appareil et le cadre qu'elles avaient constitués au bénéfice de leurs chefs héréditaires. Voilà comment, à Jérusalem, sous Salomon, le palais et le temple furent, si l'on peut ainsi parler, des articles d'importation, des emprunts faits de toutes pièces à ces Phéniciens qui, par leur situation géographique, comme par leur communauté de race et de

et de son mobilier ont été faites de tout temps. Nous recommandons particulièrement celles de Stade, I, p. 311 ss. ; Schürer, *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1623 ss. ; Benzinger, § 53 ; Nowack, § 76 s. Chez ce dernier est indiquée la littérature moderne sur le sujet. — [1] Stade, I, p. 311 s. ; Renan, II, p. 142, 148 ss., 161.

langue, étaient tout naturellement désignés pour servir aux Hébreux de maîtres et d'initiateurs [1].»

Vu le grand train de maison que Salomon introduisit à la cour et que nous apprendrons à connaître, le palais royal que David avait fait bâtir ne pouvait pas lui suffire. Après l'achèvement du temple, il se mit donc à construire de nouveaux palais, et cela sur un pied si grandiose qu'il fallut y consacrer treize ans. Ces palais se composaient de plusieurs bâtiments séparés par des cours. Il y avait d'abord celui qui s'appelait la maison de la forêt de Liban, évidemment à cause de ses nombreuses colonnes de cèdres du Liban, et qui avait une longueur de cent coudées, une largeur de cinquante et une hauteur de trente. Il était divisé en trois étages et orné de plusieurs portiques très spacieux, dont l'un était le portique du trône, où Salomon rendait la justice. Les étages supérieurs servaient d'arsenal. Dans une autre cour il y avait la maison d'habitation du roi et celle qu'occupait la reine, fille de Pharaon, les deux étant construites dans le même style que le premier palais. Les fondements de ces édifices étaient en grosses pierres de taille, et le reste du matériel était principalement du bois de cèdre [2]. Pour orner ces palais, Salomon fit faire un grand nombre d'objets précieux : un splendide trône d'ivoire recouvert d'or, dont le pareil n'existait pas et où l'on montait par six marches, portant chacune une figure de lion aux extrémités; cinq cents boucliers d'or battu et des coupes, ainsi que de la vaisselle en général, le tout également en or pur [3]. Les palais de Salomon s'élevaient, comme celui de David, sur le mont Sion, entre la cité de David au sud et le temple au nord [4].

[1] Perrot et Chipiez, IV, p. 369 s. Comp. Benzinger, p. 384 ; Nowack, II, p. 25 ss. — [2] I Rois VII, 1—12 ; X, 16 s. Comp. Es. XXII, 8 ; XXXIX, 2 ; Stade, I, p. 318 ss. ; Benzinger, p. 239 ss. ; Nowack, I, p. 255 ss. — [3] X, 16—21. — [4] Stade, I, p. 313 ss. ; Perrot et Chipiez, IV, p. 398 ss. ; Benzinger, p. 238 s. ; Nowack, I, p. 255 ss. ; Buhl, *Geographie*, § 82.

De même que Salomon forma une armée permanente bien plus forte que ses prédécesseurs, de même il introduisit une organisation civile perfectionnée. Les différents départements administratifs que nous avons déjà rencontrés sous David furent maintenus et principalement confiés par Salomon à ceux qui lui avaient aidé à monter sur le trône. Mais outre cela le pays fut divisé en douze districts, soumis à autant d'intendants. Ceux-ci étaient chargés de lever des impôts, afin de pourvoir, chacun pendant un mois de l'année, à l'entretien du roi et de sa maison [1]. On nous dit qu'il fallait chaque jour à la cour quatre-vingt-dix cors de farine, trente bœufs et cent brebis, outre les cerfs, les gazelles, les daims et les volailles engraissées [2]. Ces chiffres ne paraissent pas exagérés si, comme on l'affirme, le roi possédait mille concubines dans son harem [3]. Mais il est fort probable que, de part et d'autre, il y a des exagérations [4]. Il est toutefois certain que son règne était très brillant et sa cour fort somptueuse. Car ils absorbèrent des sommes énormes, chargèrent le peuple d'impôts excessifs et produisirent chez lui un vif mécontentement. Le harem de Salomon était assurément aussi beaucoup plus fourni que celui de David, et il s'y trouvait des femmes étrangères qui étaient adonnées au culte de leurs Divinités respectives [5].

Une innovation très importante de ce roi est le commerce avec l'étranger. Il introduisait des chevaux de l'Égypte et les revendait aux rois des pays situés au nord de la Palestine [6]. Il participait à des entreprises beaucoup plus hardies, en s'associant au roi tyrien Hiram pour faire des expéditions maritimes et commerciales dans le pays d'Ophir, qu'il faut probablement chercher dans l'Arabie du sud ou un autre pays méridional, soit de l'Asie, soit de l'Afrique. On en tirait principalement de l'or, du bois de santal et des pierres précieuses, ainsi que de l'argent, de l'ivoire, des singes et

[1] I Rois IV, 1—19. — [2] V, 2 s. — [3] XI, 3. — [4] Cant. VI, 8. — [5] I Rois XI, 1 ss. — [6] X, 28 s.

des paons[1]. Ce commerce aurait certainement été beaucoup plus profitable au pays, s'il avait eu pour but d'acquérir des articles utiles, contribuant à relever la prospérité de la nation. Mais il est trop évident qu'on importait principalement des objets de luxe et que le profit qui en fut tiré était exclusivement destiné à alimenter la caisse royale, qui absorbait des sommes fabuleuses. Aussi les revenus du pays étaient-ils insuffisants pour couvrir les dépenses, et Salomon se vit-il dans la nécessité de céder au roi Hiram vingt villes de la Galilée, pour s'acquitter pleinement des dettes contractées envers lui[2].

Si David fut un grand capitaine, Salomon est principalement vanté pour sa sagesse remarquable. On raconte que, dès le début de son règne, Dieu apparut en songe au jeune Salomon et lui dit de demander ce qu'il désirait, et que celui-ci demanda l'intelligence et la sagesse nécessaires pour bien juger son peuple[3]. Comme preuve de cette sagesse, on nous présente l'habile sentence que Salomon prononça pour vider la contestation bien connue entre les deux mères qui comparurent devant lui, parce que l'une avait substitué son enfant mort à l'enfant vivant de l'autre, dont elle s'empara[4]. Ailleurs on parle de la sagesse de Salomon, non seulement avec une exagération évidente, mais aussi dans un sens différent : elle aurait consisté dans un ensemble de connaissances aussi nombreuses que le sable de la mer et dans le talent de prononcer des milliers de proverbes variés, ainsi que dans celui de composer des centaines de cantiques ; la renommée en aurait été répandue parmi toutes les nations d'alentour, au point qu'on serait venu de près et de loin pour l'entendre[5]. C'est ainsi que la reine de Séba serait également venue à Jérusalem, pour se rendre compte par elle-même de la sagesse extraordinaire de Salomon et de toutes les merveilles de la cour, et son

[1] I Rois IX, 26—28 ; X, 11 s., 22. — [2] IX, 10—14. — [3] III, 4 ss. — [4] V. 16—28. — [5] V, 9—14.

attente aurait été beaucoup dépassée [1]. Plus tard on attribua même à ce roi tous les livres sapientiaux de son peuple, comme nous le verrons en temps et lieu. Et encore plus récemment la légende a fait de lui le père de la magie et de toutes les sciences occultes [2]. Il faut conclure de tout cela que Salomon fut réellement une intelligence supérieure. Il aura excellé dans l'art de formuler des sentences spirituelles et donné l'impulsion à la littérature gnomique, comme David à la littérature lyrique et Moïse à la législation. Mais nous sommes aussi peu sûrs de posséder encore un seul proverbe authentique de Salomon, que nous le sommes d'avoir un seul psaume composé par David ou une seule loi émanant de Moïse. Salomon était également doué, à un haut degré, de l'esprit administratif et du goût artistique.

Le mécontentement produit par les charges excessives que ce roi faisait peser sur son peuple éclata encore de son vivant, comme nous le voyons par la révolte de Jéroboam, fils de Nébath, Éphratien, qui était un homme fort et vaillant. Quand Salomon fit terminer la citadelle de Jérusalem, commencée par David, il lui confia la surveillance sur tous les gens de corvée de la maison de Joseph. Jéroboam profita de sa position pour fomenter parmi ses compatriotes une révolte contre le souverain. Celui-ci, pour étouffer l'émeute, chercha à faire mourir le chef de la rébellion. Mais ce dernier parvint à s'enfuir en Égypte, où il trouva un refuge auprès du roi Schischak et où il resta jusqu'à la mort de Salomon [3]. On voit par là que les Éphraïmites furent plus particulièrement mécontents du régime si dur que Salomon faisait peser sur son peuple. Et cela se comprend. Cette puissante tribu avait longtemps possédé l'hégémonie sur la plupart des autres tribus israélites et joui d'une grande indépendance. Elle avait d'autant

[1] X, 1 ss. — [2] Winer, ouv. cité, II, p. 364; *Bibel-Lexikon*, V, p. 147. — [3] I Rois XI, 26—28, 40. Comp. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, p. 59 ss.

plus de peine à se plier sous le joug pesant qu'on lui imposait. Le parti prophétique fut aussi mécontent du règne de Salomon, comme cela ressort d'une légende d'après laquelle le prophète Achia de Silo aurait rencontré Jéroboam, au moment où il s'enfuit de Jérusalem, et lui aurait promis de la part de Dieu la royauté sur dix tribus, et cela parce que Salomon tolérait l'idolâtrie à Jérusalem [1].

Si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur le règne de ce roi, nous constatons qu'il a été très brillant, comparativement aux règnes antérieurs et aux règnes suivants. David eut longtemps à lutter pour établir l'unité nationale, vaincre les ennemis et étendre les frontières restreintes du pays. De son temps la vie à la cour était encore relativement simple. Et déjà sous le successeur de Salomon l'unité nationale fut de nouveau brisée d'une manière irrémédiable. Tous les autres régimes ultérieurs furent même souvent près de la ruine, en Juda, et constamment minés ou renversés par l'esprit révolutionnaire, en Israël. On comprend dès lors que, dans la suite, le règne de ce roi paraissait d'autant plus glorieux. Il marque réellement l'apogée de l'empire hébreu. Mais on ne saurait méconnaître que, sous l'éclat extérieur, couvaient des germes de décadence et de ruine. Les dépenses furent poussées bien au delà des ressources du pays. Les charges qui pesaient sur le peuple étaient insupportables. Il en résulta un vif mécontentement qui put bien être contenu ou étouffé, tant que l'illustre monarque vivait, mais qui déborda tout de suite après sa mort.

Par l'esssor que Salomon donna au commerce et aux arts, il rompit avec la tradition routinière de sa nation, il fit preuve d'un esprit supérieur, ouvert au progrès, et de vues plus larges que tous ses contemporains hébreux. Il montra par là qu'il ne se renfermait pas dans l'horizon borné du parti théocratique de son pays, uniquement préoc-

[1] I Rois XI, 29—39.

cupé de conserver intacts les principes du jahvisme, en s'isolant du reste du monde ou en prenant envers lui une attitude hostile. Au lieu de suivre ce courant de conservatisme étroit et intolérant, il s'inspira de l'exemple de l'Égypte, où il chercha sa principale femme, et de celui de la Phénicie, qui le seconda puissamment dans ses grandioses constructions et dans ses expéditions maritimes. Il savait apprécier les avantages du monde profane et des rapports internationaux. Il avait un esprit cosmopolite, qui tranchait singulièrement sur le particularisme prononcé et exclusif de sa nation. C'est cette tendance qui le porta à prendre des femmes étrangères et à tolérer leur culte national, sans qu'il y eût de sa part la moindre velléité de devenir infidèle envers Jahvé, comme on l'a prétendu à tort [1].

Salomon paraît avoir eu un esprit très entreprenant et vraiment administratif, comme nous l'avons déjà dit ; mais tout porte à croire qu'il gouvernait en despote, à l'instar de tous les souverains orientaux. Il imita ceux-ci par son absolutisme, comme par son faste et son harem vraiment trop populeux. S'il était doué d'une brillante intelligence, comme on ne saurait en douter, et si, pour cette raison, il peut être appelé un sage, il n'en est pas moins vrai que bien des mesures prises par lui étaient fort peu sensées, puisqu'elles ont préparé l'affaiblissement et le schisme de son royaume. Préoccupé avant tout de satisfaire ses goûts pour le faste et les plaisirs, il manquait complètement de cœur pour ses sujets ; il les traitait avec dureté et hauteur.

Le commerce que Salomon entreprit contribua certainement à étendre l'horizon et les vues de son peuple. Les arts y prirent un essor inconnu jusqu'alors. Le temple et le culte qu'on y célébrait rehaussèrent le prestige de la religion

[1] XI, 4 ss. Toute l'histoire de Salomon est traversée par une double tendance ; d'un côté, on fait de lui un éloge extrêmement pompeux, de l'autre, on s'applique à noircir sa mémoire outre mesure : Reuss, *Hist. des Israélites*, p. 138 s. ; le même, *Geschichte*, p. 419.

et furent le point de départ de la centralisation de tout culte israélite à Jérusalem. Mais ni le commerce, ni les arts, ni même le nouveau service divin ne furent vus de bon œil par tout le monde. Aux yeux de beaucoup d'Israélites, la vie nomade et pastorale des ancêtres avait un caractère sacré et paraissait seule agréable à Jahvé. La vie sédentaire et agricole déjà leur semblait être une innovation dangereuse, entachée d'infidélité envers leur dieu. A plus forte raison le commerce et les arts, imités des Phéniciens, devaient-ils être bien peu de leur goût. Le culte pompeux du temple ne pouvait pas leur plaire davantage. Il avait aussi un caractère exotique ou païen et ne cadrait guère avec le culte rustique qu'on avait rendu jusque-là à Jahvé, soit sur les hauts lieux, soit près de l'arche sainte, abritée sous une simple tente. Pour longtemps encore ce culte paraissait seul conforme aux principes du vrai jahvisme[1]. Les Israélites puritains étaient en outre portés à abaisser toute grandeur humaine, afin d'attribuer toute gloire à Dieu[2], ce qui formait le contraste le plus frappant avec la tendance mondaine et fastueuse du règne de Salomon, où la gloire, l'art et le savoir humains furent hautement prisés et fort cultivés.

L'histoire de notre souverain se termine par la remarque que le reste de ses actions est écrit dans le livre des Actes de Salomon, que celui-ci régna quarante ans sur tout Israël, qu'il fut enterré dans la ville de David et que Roboam, son fils, régna à sa place[3]. Nous savons que le chiffre de quarante n'est pas à prendre au pied de la lettre. Mais il se peut néanmoins que Salomon, comme David, régna une quarantaine d'années. Il était encore jeune, en montant sur le trône, et il ne se maria qu'ensuite[4]. D'un autre côté, on nous dit que son fils aîné avait quarante et un ans en lui succédant[5]. Nous avons aussi vu qu'il ne mourut que dans un âge avancé.

[1] Ex. XX, 24 s. — [2] Es. II, 12 ss.; X, 5 ss.; etc. — [3] 1 Rois XI, 41—43. — [4] III, 1, 7. — [5] XIV, 21.

Comme, à partir du règne de Salomon, nous rencontrons fréquemment dans les livres des Rois des données chronologiques, il nous sera possible de fixer dorénavant les principaux faits de l'histoire d'Israël par des dates, sinon absolument rigoureuses, du moins approximativement exactes. Ces données présentent, il est vrai, bien des défectuosités; elles ont besoin d'être soigneusement contrôlées et souvent rectifiées. Mais cette tâche a été singulièrement facilitée de nos jours par le déchiffrement de la littérature cunéiforme, qui nous fournit une série de synchronismes de l'histoire assyrienne fort précieux. En partant de là et en mettant également à profit les chiffres chronologiques de la Bible qui se rapprochent le plus de la vérité, on est parvenu à fixer quelques points de repère assez certains. Nous laissant guider par les résultats obtenus de cette façon, nous pouvons fixer la fin du règne de Salomon en 938 avant notre ère[1].

[1] Autrefois on se donnait une peine inouïe, mais infructueuse, pour tirer des dates nombreuses et contradictoires des livres des Rois une chronologie satisfaisante. De nos jours, la littérature cunéiforme a fourni quelques données sûres qui ont permis de mettre plus d'ordre dans la matière. Kamphausen, dans l'opuscule spécial, *Die Chronologie der hebräischen Könige*, a discuté toutes les questions principales qui se rapportent à notre sujet et donné les solutions qui sont en somme acceptées par les savants contemporains les plus compétents. Nous le prendrons pour guide. On peut comparer avec fruit l'excellent article du *Handwörterbuch* de Riehm consacré à la chronologie biblique, p. 1800 ss.

QUATRIÈME PÉRIODE

LES DEUX ROYAUMES DEPUIS LE SCHISME JUSQU'A L'AVÈNEMENT DE JÉHU

CHAPITRE XI

ROBOAM, JÉROBOAM ET LEURS PREMIERS SUCCESSEURS

Tant que Salomon vivait, le peuple lui resta soumis, malgré le sourd mécontentement qui existait au fond des cœurs. Nous avons vu que la velléité de Jéroboam de provoquer un soulèvement fut vite réprimée. Mais à peine le roi avait-il fermé les yeux, que les sentiments d'aigreur se firent jour avec une puissance irrésistible. Les différentes tribus du nord s'assemblèrent à Sichem et prièrent son fils et successeur, Roboam, d'alléger les impôts trop lourds qui pesaient sur elles. Le nouveau roi demanda trois jours de réflexion et consulta, sur la ligne de conduite à suivre, d'abord les anciens conseillers de Salomon et ensuite les jeunes gens de son âge dont il s'était entouré. Ceux-là furent d'avis qu'il fallait donner satisfaction au peuple. Ceux-ci opinèrent que le roi donnât cette réponse arrogante : « Mon petit doigt est plus gros que les reins de mon père et, tandis que mon père vous a chargés d'un joug pesant, moi je vous le rendrai encore plus pesant; tandis que mon père

vous a châtiés de fouets, moi je vous châtierai avec des scorpions. » Roboam commit l'imprudence de suivre ce conseil. Le peuple, après avoir entendu la réponse du roi, s'écria : « Quelle part avons-nous avec David? Nous n'avons point d'héritage avec le fils d'Isaï! A tes tentes, Israël! Maintenant pourvois à ta maison, David! » Roboam, voyant la tournure que prenait la situation, pria Adoram, qui était préposé aux impôts, de ménager une réconciliation. Mais à la vue de ce chef de corvée, le souvenir des charges écrasantes dont on souffrait fut aiguisé dans tous les esprits; en sorte que celui-là fut lapidé aussitôt. Roboam, comprenant qu'une entente n'était plus possible, se hâta de monter sur son char et de s'enfuir à Jérusalem. Et l'assemblée de Sichem conféra à Jéroboam, revenu de l'Égypte, la royauté sur toutes les tribus du Nord, qui formèrent dès lors le royaume d'Israël, tandis que la tribu de Juda presque seule suivit la maison de David et constitua le royaume de Juda[1].

« Les deux royaumes se trouvaient au début dans des conditions fort inégales à plusieurs égards. Si l'on ne tient compte que de l'étendue des territoires respectifs et du chiffre de la population, celui d'Israël l'emportait de beaucoup sur celui de Juda, comme le dit le nom même sous lequel il est souvent désigné de nos jours (des dix tribus). Mais cette infériorité du domaine des Isaïdes était contrebalancée par plusieurs avantages dont ne jouissaient pas leurs voisins. Il y avait là, à la tête d'une tribu unique et déjà compacte, par suite de ses antécédents historiques et même d'une certaine organisation administrative, une dynastie suffisamment riche, dont le fondateur avait rendu son peuple grand et puissant et à côté de laquelle aucune autre

[1] I Rois XII, 1—20. Il faut corriger I Rois XII, 3 et 12 d'après v. 20, d'où il ressort que Jéroboam n'assistait pas à l'assemblée de Sichem, comme le voudraient les deux premiers versets : R. Smith, *Old Testament*, p. 117.

n'avait la chance de s'emparer du pouvoir. Il y avait une capitale très forte et un sanctuaire qui eut bientôt éclipsé tous les autres du pays. Il y avait surtout des frontières mieux protégés, soit par la nature même, soit par la circonstance que la plupart des peuplades limitrophes étaient trop faibles pour tenter autre chose que des incursions passagères, tandis que la seule grande puissance dans la direction du sud, l'Égypte, était séparée de la Palestine par un désert. Enfin le plateau occupé par les Judéens offrait des moyens de défense très respectables. Le seul côté réellement vulnérable, c'était la frontière du nord, où l'on avait pour voisins les Éphraïmites, et où la rivalité naturelle des deux états devait amener des conflits presque incessants. Le royaume d'Israël, au contraire, était exposé aux attaques continuelles des Syriens d'abord, et plus tard à celles des conquérants de la haute Asie. Mais une cause plus active de faiblesse pour cet état, c'était la pluralité même des tribus qui le composaient et qui, avant la domination de David, établie par la seule force des armes, n'avaient jamais connu d'autre lien politique que celui d'une confédération librement consentie et même purement occasionnelle. La sécession avait donné naissance à une royauté improvisée, pour les besoins du moment, et dont le trône, fondé sur l'insurrection, se trouva placé sur l'abîme qu'elle avait creusé. L'exemple devint contagieux, et des révolutions militaires successives ne tardèrent pas à consommer la ruine d'un État qui aurait dû se préoccuper uniquement des périls qui le menaçaient du dehors. On a coutume de signaler, comme la principale cause de la décadence plus rapide du royaume d'Israël, l'absence d'un culte légitime et un prétendu schisme religieux. En présence des faits authentiques, il faut renoncer à cette explication, qui est le fruit de l'erreur et du préjugé. Des deux côtés, on possédait de nombreux sanctuaires, consacrés depuis un temps immémorial, on y sacrifiait au même dieu national, on lui associait fréquemment les Divinités des voisins, et les prophètes,

rivalisant d'activité des deux côtés, y trouvaient à châtier les mêmes vices et les mêmes superstitions [1]. »

Quelle était l'étendue des deux royaumes hébreux? Celui de Juda occupait tout le sud de la Palestine, depuis Jérusalem jusqu'à Beerschéba et depuis la mer Morte jusqu'aux frontières de la Philistie. La frontière commune des deux royaumes n'est pas exactement connue. Nous savons qu'elle passait entre Jérusalem et Béthel. Mais pour le territoire intermédiaire, occupé par les Benjaminites, nous ne sommes pas suffisamment renseignés. Il est pourtant certain que Jéricho et Guilgal étaient encore rattachés au royaume du Nord[2]. Cela prouve que la grande majorité des Benjaminites s'est rangée du côté de Joseph, dont ils faisaient partie d'ancienne date[3]. On nous dit d'ailleurs formellement que la seule tribu de Juda resta fidèle à Roboam[4]. Si d'autres textes prétendent que la tribu de Benjamin s'attacha à Juda[5], ils expriment un point de vue erroné, démenti par les faits. Cette tribu en voulait beaucoup trop à la maison de David d'avoir supplanté celle de Saül, pour reconnaître son autorité. Le royaume d'Israël comprenait en outre tout le centre et le nord de la Palestine, jusqu'à Dan, ainsi que le pays de Galaad. Il garda peut-être aussi sous sa domination les peuplades situées à l'orient de ce pays et soumises précédemment à l'empire de David. A l'ouest, il était borné par la Philistie et la Phénicie.

Jéroboam, après être monté sur le trône, choisit successivement, comme résidence, Sichem, qui se trouvait sur le territoire d'Éphraïm, et Penuel, dans le pays de Galaad; il fortifia les deux villes[6]. Plus tard il habitait Thirtsa[7], dont la situation est contestée, mais qui paraît avoir été une fort belle ville[8]. Pour consolider son pouvoir et empêcher

[1] Reuss, *Histoire des Israélites*, p. 31 s. — [2] I Rois XVI, 34; II Rois II, 1, 4 ss.; IV, 38; Am. IV, 4; V, 5; Os. IV, 15; IX, 15. — [3] II Sam. XIX, 17—21. — [4] I Rois XII, 20. — [5] V. 23; II Chron. XI, 3, 23. — [6] I Rois XII, 25. — [7] XIV, 17. — [8] Cant. VI, 4. Comp. *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1672 s.; Buhl, *Geographie*, p. 203 s.

ses sujets de retourner à la maison de David, par suite des pèlerinages qu'on avait pris l'habitude de faire au temple de Jérusalem, Jéroboam favorisa le culte traditionnel des hauts lieux et des figures de taureau, qui représentaient Jahvé. Il plaça, nous dit-on, une de ces figures à Béthel et l'autre à Dan, c'est-à-dire aux deux extrémités de son royaume. Il créa aussi de nouveaux prêtres, auprès de ces lieux de culte. Enfin il fixa au huitième mois la fête des Tabernacles, qui se célébrait un mois plus tôt en Juda[1]. Il cherchait évidemment à créer ainsi une sérieuse opposition entre le culte célébré dans son royaume et celui qui avait été organisé à Jérusalem. Ce dernier, plus pompeux que le culte traditionnel, dut apparaître aux yeux de bien des gens comme une innovation et une dérogation aux usages simples du passé, aux coutumes patriarcales des pères. Jéroboam ne fit en réalité que maintenir le jahvisme authentique des anciens temps. Mais les rédacteurs des livres des Rois, écrivant quatre siècles plus tard, sous l'influence de la législation deutéronomique, et s'imaginant que celle-ci émanait de Moïse et avait été en vigueur dès sa promulgation, jugèrent toute l'histoire de leur peuple en se plaçant à ce point de vue moderne. Ils reprochent donc amèrement au premier roi des dix tribus d'avoir favorisé le culte des hauts lieux, d'avoir institué des prêtres non lévitiques, de s'être livré au culte des veaux d'or, traité comme de la pure idolâtrie, enfin d'avoir rempli lui-même les fonctions sacerdotales. Aucun de ces reproches n'est fondé. Ce que Jéroboam a fait à cet égard était absolument légitime, aux yeux des jahvistes les plus fidèles et de son temps et des siècles suivants[2]. Les Chroniques, renchérissant encore sur les livres des Rois, présentent le royaume d'Israël comme voué tout entier à l'idolâtrie et racontent en conséquence, contrairement à l'évidence la plus patente, que les prêtres et les lévites, ainsi que tous les jahvistes fidèles,

[1] I Rois XII, 26—33. — [2] Comp. Tiele, I, p. 325 s.

durent quitter ce royaume et aller s'établir dans la Judée, afin de pouvoir adorer le vrai Dieu. Voilà comment on a fait de Jéroboam l'un des plus grands hérésiarques et imaginé une série de légendes prophétiques qui le stigmatisent comme tel[1].

Jéroboam fut constamment en guerre avec Roboam[2]. Mais nous n'apprenons pas de détails sur ces luttes fratricides. Tout porte à croire qu'aucun des deux adversaires ne remporta une victoire décisive sur l'autre. Roboam donna probablement le signal des hostilités qui surgirent et se prolongèrent entre les deux royaumes rivaux. N'ayant pas su gagner les tribus rebelles par la persuasion, il aura voulu les soumettre par la force. Mais il ne put réussir dans cette entreprise, parce que le royaume d'Israël, étant au moins trois fois plus grand que le sien, avait la force numérique de son côté. Une autre entrave vint d'ailleurs s'y joindre. La cinquième année du règne de Roboam, Schischak, roi d'Égypte, qui avait précédemment offert un refuge à Jéroboam, envahit la Palestine et soumit pour quelque temps Jérusalem, ainsi que beaucoup d'autres villes de la Judée et même un certain nombre de celles du royaume d'Israël. Il s'empara des trésors du temple de Jérusalem, de ceux du palais royal et des boucliers d'or que Salomon avait fait faire. Roboam remplaça ces boucliers par des boucliers d'airain[3]. Pour se garantir contre une nouvelle invasion, soit de la part des Égyptiens, soit de la part du royaume du Nord, il fortifia plusieurs villes frontières[4].

[1] I Rois XII, 26—XIV, 18 ; II Chron. XI, 13—17. Tout le long morceau, I Rois XII, 21—XIV, 18, ne renferme que très peu d'éléments historiques : Wellhausen, *Composition*, p. 279 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 406 s. ; Stade, I, p. 349 ss. ; Kittel, II, p. 177 s., 182 s. — [2] I Rois XIV, 30 ; XV, 6. — [3] I Rois XIV, 25—27. Comp. Maspero, *Histoire*, p. 360 s. ; le même, *Orient classique*, II, p. 772 ss. ; Stade, I, p. 353 s. ; Meyer, I, § 319 ; Leblois, *Les Bibles*, III, p. 147 ; Renan, II, p. 200 ; Kittel, II, p. 211 s. — [4] II Chron. XI, 5—12.

Ce roi eut un nombreux harem, comme son père [1]. Il paraît avoir toléré, comme lui, différents cultes étrangers, dont quelques-uns avaient un caractère licencieux, suivant une coutume très invétérée dans les principales religions sémitiques de l'antiquité. L'usage des matsébahs et des aschères continuait à rester en vigueur. Mais ici encore les rédacteurs des récits bibliques, dénués du sens historique et jugeant le passé d'après des théories récentes et des idées conventionnelles, ne savent pas discerner que ce sont là, au moins en partie, des restes de l'ancien sémitisme. Ils sont portés à y voir des innovations et de purs emprunts faits aux peuples cananéens. Ils cherchent à en rendre Roboam et ses sujets responsables. Aussi les déclarent-ils plus coupables que les pères [2]. Nous trouvons au contraire, dans cet état de choses, une nouvelle preuve que le fond du vieux sémitisme et l'influence cananéenne sur Israël, que nous avons suffisamment constatés, continuèrent à subsister à côté du jahvisme ou même grandement mêlés à lui. Salomon doit avoir définitivement réduit en esclavage les restes des anciens Cananéens [3], en sorte que leur influence fut brisée pour toujours. Celle-ci ne peut plus s'être exercée sur les Hébreux qu'en tant qu'ils s'étaient assimilés les principaux éléments du cananéisme.

Roboam mourut après dix-sept ans de règne (921) et fut remplacé par son fils Abiam, la dix-huitième année du règne de Jéroboam. Abiam ne régna que trois ans (920-918). Les récits bibliques nous disent qu'il se livra à tous les péchés de son père et qu'il y eut guerre entre lui et Jéroboam [4]. Après sa mort, son fils Asa lui succéda et régna quarante et un ans (917-877). Il fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé. Il ôta du pays les prostitués et les idoles [5]. Il fut en guerre avec Baescha, roi d'Israël. Celui-ci se mit à construire une forteresse à Rama, à deux lieues seulement au nord de

[1] V. 18 ss. — [2] I Rois XIV, 22—24. — [3] IX, 20 s. — [4] XIV, 31—XV, 8. — [5] XV, 9 ss.

Jérusalem, ce qui était une menace pour la capitale de Juda. Asa envoya alors à Ben-Hadad I^{er}, roi de Syrie, qui avait sa résidence à Damas, tout l'or et l'argent dont il disposait, pour l'engager à faire une alliance avec lui et à rompre la paix avec Baescha. Ben-Hadad, trouvant son compte dans l'affaiblissement des royaumes hébreux, se rendit à ce désir, envoya une armée contre le royaume d'Israël et lui enleva un certain nombre de villes. Baescha fut ainsi contraint d'abandonner les travaux de fortification de Rama et de se tenir tranquille dans sa capitale. Asa, de son côté, se servit des pierres et du bois de construction de ces travaux délaissés pour fortifier Guéba de Benjamin et Mitspa. Dans sa vieillesse, il eut les pieds malades[1].

Jéroboam étant mort, après avoir occupé le trône pendant vingt-deux ans (937—916), il fut remplacé par son fils Nadab, qui ne régna que deux ans (915—914). Celui-ci fut tué devant Guibbethon, une ville philistine qu'il assiégeait, par Baescha, qui appartenait à la tribu d'Issacar. Ce dernier s'empara du pouvoir et extermina toute la maison de son prédécesseur. Il régna vingt-quatre ans (914—891), fit de Thirtsa sa capitale, marcha, au point de vue religieux, dans la voie de Jéroboam et fut en guerre continuelle avec Asa[2]. A la mort de Baescha, son fils Ela lui succéda; mais il n'occupa le trône que deux ans (891—890). Un de ses chefs militaires, Zimri, le mit à mort, ainsi que toute sa maison, et régna à sa place. La mort d'Ela ne paraît pas avoir été une perte pour son peuple ; car, pendant que son armée était en campagne, il restait chez lui et faisait bonne chère. Il fut en effet assassiné dans la maison d'Artsa, chef du palais royal, chez lequel il avait fait des libations au point de s'enivrer. Le nouvel usurpateur ne put se maintenir au pouvoir que pendant sept jours. L'armée, qui assiégeait de nouveau Guibbethon, en apprenant le coup d'État, établit pour roi son

[1] I Rois XV, 16—24. — [2] XIV, 20; XV, 25—XVI, 5.

chef Omri (890). Elle revint à Thirtsa et l'assiégea. Zimri, voyant que la ville allait être prise, se retira dans le palais royal et l'incendia sur lui. Une partie du peuple voulut élever à la royauté un nommé Thibni ; mais les partisans d'Omri l'emportèrent sur ceux de son concurrent, qui fut mis à mort [1].

CHAPITRE XII

LA DYNASTIE D'OMRI ET LES ROIS DE JUDA CONTEMPORAINS

Omri, dans un but stratégique, fit de Samarie, qu'il construisit sur un plateau élevé, entouré de profondes vallées et facile à défendre, la capitale de son royaume [2]. C'était un chef militaire très capable. Il réussit à conquérir une grande partie du pays de Moab, qui, relevé des coups que David lui avait portés, s'était de nouveau étendu vers le nord, pendant que les deux royaumes hébreux s'affaiblissaient réciproquement [3]. Sa renommée se répandit même jusqu'en Assyrie [4]. Au nord du pays de Galaad, il est vrai, la Syrie, appelée au secours par Asa, continua ses conquêtes au détriment du royaume d'Israël [5], chose facile durant les révolutions successives qui désolèrent ce royaume. Si le règne d'Omri ne dura qu'une douzaine d'années, il

[1] I Rois XVI, 6—22. — [2] V. 24. — [3] La conquête du pays de Moab jusqu'à l'Arnon par Omri est attestée par l'inscription de la stèle de Mésa, qui se trouve au Louvre : *Bibel-Lexikon*, IV, p. 184 ss. ; Stade, I, p. 534 ; Smend u. Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa* ; Leblois, ouv. cité, III, p. 92, 150 s. ; Renan, II, p. 302 ss. — [4] Dans les inscriptions assyriennes, le royaume d'Israël est généralement appelé le pays d'Omri ou le pays de la maison d'Omri : Schrader, *Die Keilinschriften u. das A. T.*, 2e éd., p. 190 s. — [5] I Rois XX, 34.

suffit pleinement pour se consolider ; car à la mort de ce roi, son fils Achab put lui succéder sans la moindre contestation (878).

Ce dernier épousa Jézabel, fille d'Ithobaal, roi de Tyr et d'abord grand prêtre d'Astarté[1], et lui permit, non seulement d'adorer elle-même Baal et Astarté, les principales Divinités de son pays, mais d'en répandre aussi le culte dans le royaume. C'était un grand tort, qui dut indisposer contre le roi beaucoup de ses sujets et en particulier les prophètes jahvistes. Cependant le mal ne fut pas aussi étendu qu'on se l'est imaginé dans la suite. A en croire les récits bibliques, le roi lui-même aurait abandonné le culte de Jahvé. C'est là une exagération. Tout prouve qu'Achab resta un adorateur du dieu d'Israël, mais qu'il toléra en même temps dans son pays le culte de la reine. Ses enfants qui nous sont connus portent tous des noms où entre celui de Jahvé : Achaziah, Jéhoram, Athaliah. Pour complaire à sa femme, qui semble avoir exercé sur lui un grand ascendant, il fit construire à Samarie un temple consacré à Baal et il ne s'opposa nullement à l'établissement dans le pays d'un grand nombre de prêtres et de prophètes phéniciens[2].

Elie, le Thischbite, un prophète d'un rare courage, dont le nom est entouré d'une gloire extraordinaire, se mit à la tête de l'opposition pour réagir contre l'idolâtrie phénicienne. Il lutta énergiquement contre l'influence pernicieuse de la cour. Profitant d'une sécheresse prolongée, qui répandit la misère sur tout le pays, il souleva le peuple contre les prêtres et les prophètes étrangers et provoqua le massacre d'un grand nombre d'entre eux. Quand Achab eut recours à des moyens iniques pour acquérir la propriété d'un certain Naboth de Jizréel, attenante à un domaine royal et dont il convoitait la possession, le prophète lui annonça les châti-

[1] Maspero, *Histoire*, p. 372; le même, *Orient classique*, II, p. 782; Pietschmann, p. 298. Dans I Rois XVI, 31, Ithobaal est appelé par erreur roi des Sidoniens. Comp. Kittel, II, p. 225. — [2] I Rois XVI, 31—33; XVIII, 19 ss. Comp. Stade, I, p. 522 ss. ; Tiele, I, p. 327 ss.

ments divins. Tout cela produisit chez la reine une profonde indignation contre Élie. Elle le menaça de mort. Pour échapper à la vengeance de cette femme irritée, il dut momentanément s'expatrier et se réfugia au mont Horeb, l'ancienne montagne sainte des Hébreux[1].

Si envers sa femme Achab semble avoir fait preuve de faiblesse, il sut déployer de grandes qualités guerrières contre les ennemis du dehors. Il infligea une complète défaite au roi de Syrie, Ben-Hadad II, lorsque celui-ci, secondé par de nombreux alliés et une puissante armée, vint mettre le siège devant Samarie. Serré de près, il fut sur le point de capituler, en cédant à l'ennemi son argent, son or, ses femmes et ses plus beaux enfants. Mais Ben-Hadad, qui n'avait d'abord pas posé d'autres conditions de paix, devint plus exigeant, en voyant qu'on lui accordait ce qu'il demandait, et voulut ensuite obtenir aussi le droit de piller la ville. Alors Achab convoqua le peuple et ses chefs, pour leur soumettre les propositions de l'ennemi. Ils lui conseillèrent la résistance. On tenta une sortie et l'on réussit à battre l'armée assiégeante. Les Syriens, s'imaginant qu'Israël avait été victorieux, parce que son dieu était un dieu de montagnes, espéraient pouvoir prendre une revanche éclatante, en revenant l'année suivante et en portant la lutte dans la plaine de Jizréel. Mais ils furent de nouveau vaincus. Ben-Hadad, sur le point de tomber entre les mains d'Achab, invoqua le pardon du vainqueur et obtint la vie sauve. Achab le traita même avec beaucoup d'égards, le faisant monter sur son propre char. Il fit la paix avec lui, à condition que les villes enlevées à Israël sous le règne de son père lui fussent restituées et qu'il pût établir des comptoirs commerciaux à Damas, comme les Syriens

[1] I Rois XVII—XIX; XXI. Dans les récits qui se rapportent à Élie, il faut savoir distinguer des nombreuses légendes le fond historique : Wellhausen, *Composition*, p. 281 ss., 289 s.; le même, *Prolegomena*, p. 299 ss.; Stade, I, p. 524 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 407 ss.

l'avaient fait à Samarie. Ces derniers n'ayant toutefois pas restitué Ramoth, l'une des principales villes du pays de Galaad, Achab prit, trois ans après, l'offensive contre eux, appuyé par Josaphat, roi de Juda, afin de leur enlever cette ville. Cette fois il fut moins heureux que dans les campagnes précédentes. Il fut grièvement blessé, pendant la bataille. Malgré cela il resta sur son char, pour ne pas occasionner une débandade parmi sa troupe, et il mourut le même soir, après avoir occupé le trône pendant vingt-deux ans (878-857)[1]. Il fut peut-être mêlé à d'autres luttes dont la Bible ne parle pas. Une inscription assyrienne fait supposer qu'il prit une part active à la guerre que les Syriens eurent à soutenir contre le roi d'Assyrie Salmanasar II et où celui-ci prétend avoir remporté, à Karkar, la victoire sur ses nombreux ennemis coalisés[2]. Mais quelques savants contestent l'exactitude de ce renseignement et soutiennent que cette bataille n'eut lieu qu'après la mort d'Achab[3].

Ce roi d'Israël n'eut pas seulement le mérite de repousser victorieusement les invasions des Syriens; il sut aussi maintenir Moab sous sa domination, comme cela ressort de la stèle de Mésa, déjà mentionnée, ainsi que de II Rois III, 4. Il entretint d'excellents rapports avec la Phénicie, puisqu'il épousa la fille du roi de Tyr. Nous avons déjà vu qu'il jouissait également de l'amitié et de l'alliance de la maison royale de Juda. Tout cela prouve que ce prince possédait une grande valeur, qui est fort méconnue dans les récits bibliques, parce que les auteurs sacrés, le considérant comme un roi idolâtre, ne surent pas lui rendre justice. Nous apprenons encore, sur le compte de ce roi, qu'il se livra à la construction d'un

[1] I Rois XX; XXII. Dans ces deux chapitres, tout n'est pas également primitif et historique: Wellhausen, *Composition*, p. 285 s.; Stade, I, p. 529 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 409 s.; Schwally, *Zeitschrift* de Stade, XII, p. 157 ss.; Van Doorninck, *Theologisch Tijdschrift*, 1895, p. 576 ss. — [2] Schrader, ouv. cité, p. 193 ss.; Duncker, II, p. 191 s.; Stade, I, p. 528; Meyer, I, § 323. — [3] Riehm, ouv. cité, p. 1819 s., 1823; Kittel, II, p. 233 s.

grand nombre de villes et d'une maison d'ivoire[1]. Ce trait, ainsi que celui qui se rapporte à Naboth, font voir qu'il aimait à arrondir ses domaines et qu'il avait le goût des grandeurs.

La mort d'Achab fut un coup fatal pour le royaume d'Israël. Nous n'apprenons pas quel parti les Syriens tirèrent de cette mort. Mais il est certain qu'ils conservèrent leurs possessions dans le pays de Galaad, puisque la dernière campagne dirigée contre eux par Achab aboutit à une déroute des forces israélites[2]. Le prestige de la dynastie d'Omri en général paraît s'être éclipsé, à partir de ce moment; car Mésa, roi de Moab, réussit à s'affranchir de la domination qu'Israël avait exercée, une quarantaine d'années, sur son pays. La stèle de Mésa raconte qu'avec le secours de Kemosch, dieu de Moab, ce roi réussit à secouer le joug qu'Omri et Achab avaient fait peser sur son peuple. Elle nous apprend que les Gadites avaient, dès les anciens temps, occupé Atarot; que le roi d'Israël fortifia cette ville, mais que Mésa la reprit et fit passer tous ses habitants au fil de l'épée, à la grande satisfaction de Kemosch et de Moab; qu'il en emporta comme butin l'autel et le déposa à Kérioth; que, sur le conseil de ce dieu, il enleva aussi Nébo aux Israélites, qu'il en extermina tous les habitants et offrit à Kemosch les vases consacrés à Jahvé; qu'il s'empara également, avec deux cents hommes, de Jahas, que le roi d'Israël avait fait construire; enfin qu'il employa, pour ses constructions, des prisonniers israélites. Ce récit trouve, quant au point capital, — l'indépendance reconquise par Moab après la mort d'Achab, — sa confirmation dans la Bible[3].

Les successeurs d'Achab ne réussirent pas à réparer cette perte. Achazia, son fils aîné, n'occupa le trône que deux ans (856-855) et ne joua, paraît-il, qu'un rôle effacé. On ne

[1] I Rois XXII, 39. Comp. XVI, 34. — [2] XXII, 36. — [3] II Rois I, 1; III, 4 s.

sait en dire que du mal et on l'accuse d'avoir marché sur les traces de ses parents et de Jéroboam[1]. Nous voyons par un trait de sa vie qu'il n'était en réalité pas un jahviste vraiment fidèle : à la suite d'une chute, il devint malade et voulut faire consulter, pour sa guérison, Baal Zebub, dieu d'Ékron, ce qui lui attira de la part du prophète Élie un blâme sévère[2]. Après la mort d'Achazia, son frère cadet Joram le remplaça sur le trône et régna douze ans (854-843). Ce prince fit les efforts les plus sérieux pour soumettre de nouveau Moab à son pouvoir. Il fut puissamment secondé dans cette entreprise par Josaphat et une troupe édomite. Il attaqua Moab par le sud, probablement parce que le pays de Galaad était en grande partie occupé par les Syriens. Il réussit d'abord à soumettre presque complètement le premier et à le ravager. Mésa fut assiégé dans sa capitale. Mais dans l'embarras extrême où il se trouvait, il sacrifia son fils aîné. Là-dessus les Moabites, assurés de l'assistance de leur dieu, firent un suprême effort et obligèrent les Hébreux à battre en retraite[3].

Nous savons déjà que Josaphat, fils et successeur d'Asa, fut un fidèle allié de la maison d'Omri et seconda Achab dans sa campagne contre les Syriens, ainsi que Joram, dans celle qu'il entreprit contre Moab. Bien qu'il doive avoir occupé le trône pendant vingt-cinq ans (876—852), notre ancienne relation nous rapporte fort peu de chose sur son règne. Elle dit simplement qu'il fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé; qu'il ôta du pays le reste des

[1] I Rois XXII, 52—54. — [2] II Rois, I, 2—17. Comp. Wellhausen, *Composition*, p. 284 s.; Stade, I, p. 533; Kuenen, *Onderzoek*, I, 408 s. — [3] II Rois III. Comp. Wellhausen, *Composition*, p. 286 s.; Stade, I, p. 534 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 409 s. Voy., sur le sacrifice offert par Mésa, Kamphausen, *Menschenopfer*, p. 54 ss. — Se laissant guider par II Rois VI, 8—VII, 20, on a généralement placé, après les événements précédents, une nouvelle attaque des Syriens contre Israël. Mais ce morceau n'est pas à sa vraie place et ne devra être pris en considération que plus loin.

prostitués qui s'y trouvaient encore depuis le temps d'Asa; qu'il laissa toutefois subsister les hauts lieux; qu'il voulut reprendre les expéditions maritimes, commencées par Salomon, parce que le pays d'Édom était de nouveau soumis à Juda et que le chemin était par suite libre jusqu'à la mer Rouge; mais que ces expéditions, auxquelles Achazia d'Israël aurait voulu s'associer, n'eurent point de succès, parce que les vaisseaux expédiés furent brisés en route [1].

Sur le roi Joram de Juda, fils de Josaphat, on ne nous transmet également que de bien maigres renseignements, dans notre source la plus historique. Elle lui attribue huit ans de règne (851-844). Elle l'accuse d'avoir marché, au point de vue religieux, sur les traces des rois d'Israël. Il est certain qu'il entretint des relations amicales avec la cour de Samarie et épousa même une fille d'Achab, Athalie, qui introduisit le culte de Baal à Jérusalem. De son temps, Édom se révolta derechef contre l'autorité suzeraine de Juda et se donna un roi. Il fit de vains efforts pour empêcher cette révolte. La ville forte de Libna, située au sud de la Palestine, sur la route de l'Égypte [2], imita l'exemple d'Édom [3].

Hazaël, devenu roi de Syrie, à la place de Ben-Hadad II, qu'il avait mis à mort, attaqua le royaume des dix tribus. Joram, roi d'Israël, secondé par son neveu Achazia, devenu roi de Juda, à la place de son père Joram, chercha à repousser l'ennemi. La rencontre eut lieu à Ramoth, en Galaad. Joram fut blessé et se retira à Jizréel, pour s'y faire soigner. Le prophète Élisée jugea le moment favorable pour provoquer le renversement de la dynastie d'Omri. Il chargea l'un de ses disciples de se rendre à Ramoth, où se trouvait Jéhu, à la tête de l'armée, de sacrer celui-ci roi d'Israël et de lui ordonner d'exterminer toute la maison d'Achab. Jéhu, dont l'autorité royale fut aussitôt reconnue

[1] I Rois XXII, 41—50. — [2] *Handwörterbuch* de Riehm, p. 913. — [3] II Rois VIII, 16—22.

par les autres chefs de l'armée qui se trouvaient auprès de lui, se rendit en toute hâte à Jizréel, avec une troupe, et blessa mortellement Joram, qui vint à sa rencontre. Il entra dans la ville et fit mourir Jézabel. Il écrivit aux anciens et aux gouverneurs de mettre à mort les soixante-dix fils d'Achab, qui se trouvaient à Samarie, chez les grands de la ville, pour y être élevés, et de lui apporter leurs têtes. Il frappa tous ceux de la maison d'Achab qui restaient à Jizréel. Il fit ensuite la même chose à Samarie. Il convoqua aussi tous les prêtres de Baal dans le temple de ce dieu, censément pour s'associer à leur culte, mais en réalité pour les faire massacrer tous d'un seul coup. Enfin il fit renverser la statue et démolir le temple de Baal, qu'il transforma en un cloaque [1].

Achazia, ayant occupé le trône de Juda, continua avec la cour de Samarie les bonnes relations que Joram et Josaphat avaient entretenues avec elle. Nous avons vu qu'il seconda son oncle, Joram d'Israël, pour repousser les attaques que les Syriens renouvelèrent contre le royaume du Nord, sous leur roi Hazaël. Avant de retourner à Jérusalem, il alla voir, à Jizréel, ce que faisait son oncle blessé. Il se trouvait là, quand Jéhu vint tuer Joram et tous ceux de sa maison. Il fut poursuivi par ordre de l'usurpateur et mis à mort (843), après un an de règne. Quand Jéhu se rendit de Jizréel à Samarie, pour y continuer son œuvre sanglante, il rencontra en route quarante-deux frères d'Achazia, qui vinrent pour saluer la famille royale d'Israël. Il ordonna qu'on les égorgeât tous [2]. Il avait probablement l'intention de s'emparer de la couronne de Juda, après celle d'Israël, et d'exterminer aussi à Jérusalem le culte de Baal.

La révolution provoquée par Jéhu en Israël eut son contre-coup à Jérusalem. Athalie, la mère d'Achazia, en

[1] II Rois VIII, 7—X, 27. Comp. Wellhausen, *Composition*, p. 287 s.; Stade, I, p. 540 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 412 s. — [2] II Rois VIII, 25—29; IX, 21—23, 27—29; X, 12—14.

apprenant la mort de celui-ci, ne fut pas disposée à laisser tomber le pouvoir dans des mains étrangères, surtout pas dans celles de Jéhu, cet adversaire acharné du culte de Baal, auquel elle était adonnée, comme sa mère Jézabel. Pour être plus sûre de conserver toute son autorité et son influence sur le pays et de pouvoir gouverner entièrement à sa guise, elle eut la cruauté de faire périr les fils d'Achazia, c'est-à-dire ses propres petits-fils, et de s'asseoir elle-même sur le trône de Juda, qu'aucune autre femme n'avait jamais occupé, aussi peu que le trône d'Israël. Mais une sœur d'Achazia, Ioschéba, sauva Joas, l'un de ses neveux encore nourrisson, et le cacha dans le temple, où il fut élevé dans le plus grand incognito. Lorsque le petit prince eut atteint l'âge de sept ans, Jéhoïada, le prêtre en chef du temple, pour mettre fin à cette usurpation de la fille d'une Phénicienne et pour porter un coup mortel au culte étranger, qui florissait maintenant à Jérusalem, comme autrefois à Samarie, fomenta une conspiration contre la reine, avec l'appui d'une partie de la garde royale. Il fit solennellement proclamer roi le jeune Joas et mettre à mort sa grand'mère Athalie, qui avait occupé le trône de 842—837 [1].

CHAPITRE XIII

LA LITTÉRATURE

§ 1. Les débuts de la littérature.

Chez les Hébreux, comme partout, le genre littéraire primitif fut la poésie. L'homme sent et chante, longtemps

[1] II Rois XI. Tout n'est pas également historique dans ce chapitre : Wellhausen, *Composition*, p. 293 s., 361 ; Stade, I, p. 546 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 413.

avant de réfléchir et d'écrire. Les deux premiers actes sont tout spontanés et se font sans effort. Au chant vient, de bonne heure, se joindre la musique, qui l'accompagne. C'est ainsi que le pâtre nomade célèbre son amour et le héros sa victoire. La poésie et le chant, intimement liés, débutent par de courtes strophes. Plus tard seulement ils s'expriment par des cantiques de quelque étendue. Des textes d'un cachet primitif, où sont célébrés des actes d'héroïsme individuel, sont les deux distiques dont l'un se rapporte à Samson[1] et l'autre à David[2]. Un caractère individuel et très antique s'exprime aussi dans la strophe que Lémec adresse à ses femmes[3].

Les Hébreux, comme tous les peuples, eurent leurs poésies profanes, qu'on chantait uniquement pour se distraire et pour s'amuser. Mais ce genre a été presque complètement perdu, parce que la littérature hébraïque parvenue jusqu'à nous fut écrite ou conservée en vue de l'édification des fidèles et revêtue du caractère sacré. Par suite, on en a écarté tout ce qui ne cadrait ni avec ce but ni avec ce caractère. Des couplets qu'on chantait aux festins, quand on était égayé par le vin, et qu'on accompagnait de différents instruments de musique, ne manquaient nullement en Israël[4]. On allait jusqu'à célébrer par le chant des objets indignes de l'art[5]. Nous possédons dans la Bible tout un livre qui ne renferme que des chants érotiques, le Cantique des Cantiques, dont nous parlerons spécialement en temps et lieu[6]. Avant qu'on arrivât à une composition aussi étendue et aussi littéraire, l'amour a nécessairement été chanté longtemps sous d'autres formes plus simples. Mais, pour la raison indiquée, ces produits ne nous ont pas été transmis. Le Cantique lui-même n'a été conservé dans le recueil sacré que par suite d'un malentendu, c'est-à-dire parce qu'on a méconnu son véritable caractère.

[1] Jug. XV, 16. — [2] I Sam. XVIII, 7; XXIX, 5. — [3] Gen. IV, 23 s. — [4] Es. V, 12; Am. VI, 5. — [5] Es. XXIII, 15 ss. — [6] Chap. XXXVIII, § 2 de cette Histoire.

Un autre genre, tout aussi universel que la poésie érotique, c'est l'élégie, qui exprime des sentiments de tristesse ou de tendresse qu'on rencontre également partout. Parmi les plus vieilles poésies hébraïques qui nous soient parvenues, nous en retrouvons déjà deux de cette catégorie, attribuées toutes les deux à David [1]. C'est assurément aussi une complainte que chantaient annuellement les jeunes filles d'Israël, quand elles célébraient la fille de Jephthé [2].

Ce qu'Israël a chanté le plus et dès les anciens temps, ce sont les hauts faits de son histoire. Une fois qu'il formait un peuple et avait des luttes à soutenir contre ses nombreux ennemis, les chants célébrant les victoires remportées prirent un grand essor et un caractère vraiment national. Le morceau le plus ancien de ce genre que nous possédions encore dans son intégrité, c'est le cantique de Débora [3]. De bonne heure il se forma en Israël des recueils de poèmes pareils. L'un d'eux portait le titre significatif de Livre des Guerres de Jahvé. Nous connaissons, non seulement le titre, mais aussi de courts fragments de cet ouvrage [4]. Un autre recueil, qui ne différait probablement guère du précédent, était intitulé *Sêpher haïaschar* [5], ce qu'on traduit de plusieurs façons, par Livre du Juste, Livre du Brave ou autrement encore, le sens exact du dernier de ces termes hébreux étant difficile à saisir. Il n'est pas facile non plus de savoir quelque chose de bien précis sur le véritable contenu de ces livres perdus et la date de leur composition. Aussi a-t-on émis à ce sujet toutes sortes de conjectures [6]. Le Sêpher haïaschar, qui renfermait une poésie attribuée à David [7], ne peut de toute façon avoir été formé avant le règne de ce roi. D'après Reuss, ce recueil et le Livre des Guerres de Jahvé peuvent remonter jusqu'au règne de Salomon [8]. Cela nous paraît

[1] II Sam. I, 17—27 ; III, 33 s. — [2] Jug. XI, 40. — [3] Jug. V. — [4] Nomb. XXI, 14 s., 17 s., 27—30. — [5] Jos. X, 12 s.; II Sam. I, 17 ss. — [6] Holzinger, p. 228 ss. — [7] II Sam. I, 17 s. — [8] *Geschichte*, § 172.

fort admissible, et nous ne croyons pas qu'il faille les faire descendre un siècle plus bas, comme le veut Wildeboer [1].

Le but principal de ces chants, à la fois patriotiques et religieux, était de glorifier Jahvé, auquel on attribuait tous les succès remportés sur les ennemis, comme tous les bienfaits quelconques. On le voit déjà par le cantique de Débora [2]. Ces poèmes étaient particulièrement propres à être chantés aux grandes fêtes annuelles, qui étaient primitivement des fêtes de joie, où l'on se plaisait à exalter la gloire d'Israël et de son Dieu. On n'y chantait pas seulement, mais on faisait aussi de la musique, on dansait, on mangeait et buvait, vu que l'immolation de nombreuses victimes était une partie intégrante et principale de ces fêtes religieuses [3]. Aussi cultivait-on la musique et le chant dans les écoles de prophètes [4]. Les femmes israélites, qui avaient l'habitude d'aller au-devant des troupes victorieuses, revenant d'une campagne, pour les célébrer par des chants et de la musique, ont certainement aussi fait entendre, dans ces circonstances, des hymnes patriotiques [5]. Nous pouvons conclure de ce que nous venons de voir que les hauts faits de l'histoire primitive des Hébreux furent d'abord chantés et conservés oralement, longtemps avant qu'on songeât à les mettre par écrit et à les traduire en prose. De là, sans contredit, le caractère poétique de beaucoup des récits les plus anciens de la Bible. Qu'on songe seulement à l'histoire de Joseph et à celle de Samson [6].

Israël ne peut pas avoir possédé de littérature proprement dite avant l'époque des juges. Les conditions indispensables de la naissance et du développement d'une littérature, — la vie sédentaire, l'art de lire et d'écrire et une certaine prospérité nationale, — n'existèrent même pas encore au commencement de cette époque, où beaucoup de Cananéens

[1] § 6, note 1 s. — [2] Jug. V, 2 ss., 9, 11. — [3] IX, 27 ; XXI, 19—21 ; II Sam. VI, 12 ss. ; Es. XXX, 29 ; Jér. XXXI, 4 ; etc. — [4] I Sam. X, 5 ; Reuss, à ce passage. — [5] Jug. XI, 34 ; I Sam. XVIII, 6 s. Comp. Ex. XV, 20 s. ; Jug. V, 28 ss. — [6] Comp. Kittel, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtschreibung*, p. 6 ss.

restaient à soumettre et où les voisins immédiats de la Palestine ne cessèrent de harceler les tribus israélites, privées de toute autorité centrale. Mais dès les premiers temps de la royauté, la situation intérieure et extérieure d'Israël se modifia complètement et favorisa l'éclosion d'une véritable littérature. La royauté, en unissant toutes les tribus sous un même sceptre et en leur procurant une grande gloire, par les victoires remportées sur les ennemis, ainsi qu'une paix durable, une solide administration et de fréquents rapports avec d'autres peuples importants, — permit à la nation hébraïque de se constituer et de prendre conscience d'elle-même. C'est alors, mieux que dans les siècles précédents, qu'on aura senti le besoin de recueillir et de coordonner les souvenirs du passé. C'est alors aussi que l'art de lire et d'écrire, certainement peu répandu jusque-là, se développa dans les classes supérieures de la société et surtout à la cour[1].

A partir du règne de David, il est question d'un secrétaire et d'un archiviste parmi les principaux fonctionnaires de l'État[2]. Et à partir du règne de Salomon, les livres des Rois renvoient, pour de plus amples renseignements sur chaque règne, à des sources écrites. Il y avait donc, dès les premiers rois israélites, des fonctionnaires qui consignaient dans des archives les principaux faits de chaque règne[3]. Il va de soi qu'un empire comme celui que David réussit à fonder et dont Salomon compléta l'organisation intérieure, exigeait beaucoup d'écritures. Il ne faut pas non plus perdre de vue les rapports que ces deux souverains entretenaient avec le roi de Tyr, le mariage de Salomon avec une princesse égyptienne et le commerce maritime qu'il inaugura. Tout cela dut beaucoup étendre l'horizon géographique et historique des Israélites, ainsi que le domaine de leurs con-

[1] Comp. Kittel, *Anfänge*, p. 14 ss. — [2] II Sam. VIII, 16 s. ; XX, 24 s. ; I Rois IV, 3 ; II Rois XVIII, 18 ; XXII, 3, 8, 12. — [3] Wildeboer, § 5, note 3 s.

naissances en général, et développer chez eux le goût littéraire, le désir de mettre par écrit les connaissances acquises. Ce désir a dû se produire d'autant plus que les Phéniciens et surtout les Égyptiens étaient depuis longtemps très avancés dans la culture littéraire et autre, et qu'ils pouvaient servir à la fois de stimulant et d'exemple à leurs voisins. La tradition qui attribue à David et à ses contemporains la plupart des Psaumes et à Salomon presque tous les livres sapientiaux, quelque erronée qu'elle soit, renferme pourtant un fond de vérité : ces deux rois auront réellement donné l'impulsion au mouvement littéraire de leur nation. Eux-mêmes ont peut-être payé d'exemple. L'un aura excellé dans la poésie lyrique[1] et l'autre dans le genre gnomique[2]. Enfin, à partir de Samuel, nous trouvons des écoles de prophètes en Israël. On y a très probablement cultivé l'art de la lecture et de l'écriture, à côté du chant et de la musique, comme nous le verrons dans un chapitre spécial[3].

Tandis que la tradition a attribué à David et à Salomon eux-mêmes une riche littérature, nous ne pouvons faire remonter jusqu'à eux que fort peu de chose[4]. La complainte de David sur la mort de Saül et de Jonathan[5], dont l'authenticité a été contestée, semble réellement provenir de ce roi[6]. C'est une vraie perle, qui honore autant les deux héros chantés que le poète lui-même. La complainte sur Abner[7], qui n'est peut-être qu'un fragment d'un morceau plus étendu, pourrait également être de la main de David[8]. De Salomon nous possédons tout au plus les paroles primitives de la dédicace du temple, que Wellhausen a réussi à reconstituer, en corrigeant et complétant I Rois VIII, 12 s. par le

[1] Am. VI, 5. — [2] I Rois V, 12. — [3] Comp. Wildeboer, § 5, note 1 s. — [4] Wildeboer, p. 46 ss., 52 ss. — [5] II Sam. I, 19—27. — [6] Reuss, à II Sam. I, 27 ; le même, *Geschichte*, § 146 ; Cornill, p. 106 s. ; Wildeboer, § 3, note 3 ; Wellhausen, *Geschichte*, p. 39, en note. Comp. Stade, I, p. 259 ; Budde, p. 238 s. — [7] II Sam. III, 33 s. — [8] Stade, I, p. 264 ; Budde, p. 240 s. ; Wildeboer, § 3, note 4.

verset 53 du texte des Septante. Voici comment il rend la teneur du passage ainsi restauré : « Le soleil du firmament a été créé par Jahvé; mais lui-même a voulu demeurer dans l'obscurité et il m'a dit : construis-moi une maison, une maison où je sois chez moi, afin que j'y demeure à jamais. — Voici, cela est écrit dans le Livre du Juste[1]. » La fable de Jotham[2] semble aussi remonter au commencement de l'époque de la royauté ou même jusqu'à celle des juges; d'après Reuss, c'est la plus ancienne fable qui soit consignée par écrit[3]. Nous aurions donc là une preuve que le genre parabolique, qu'on ne retrouve que rarement ailleurs dans l'Ancien Testament[4], fut aussi cultivé de bonne heure en Israël. Tout le monde, il est vrai, n'assigne pas à notre texte un âge aussi reculé[5]. Un morceau qui mérite également d'être mentionné ici, c'est celui qu'on a l'habitude d'appeler improprement la Bénédiction de Jacob[6]. Ce patriarche est censé y prédire à chacun de ses fils les qualités ou les défauts et le sort de la tribu qui sortirait de lui. C'est un poème d'une réelle valeur littéraire. Il ne provient pas d'une seule et même main et n'est pas une composition d'un seul jet, mais une collection de fragments d'origine diverse. Quelques-unes des sentences qu'il renferme pourraient remonter jusqu'à l'époque des juges. Mais les strophes qui se rapportent à Juda et à Joseph ne peuvent avoir été composées, sous leur forme actuelle, qu'après le schisme, parce qu'elles supposent que les deux maisons de ce nom jouissaient chacune de la royauté[7].

Après avoir considéré les plus anciens textes ou recueils poétiques de la bible hébraïque, il convient de dire éga-

[1] *Composition*, p. 271. Comp. Wildeboer, § 3, note 8. — [2] Jug. IX, 8—15. — [3] Reuss, à Jug. IX, 8 et 13; le même, *Geschichte*, § 104; Kuenen, *Onderzoek*, § 19, note 5; Wildeboer, § 2, note 6. — [4] II Sam. XII, 1—4; Es. V, 1—6. — [5] Budde, p. 118 s. — [6] Gen. XLIX, 1—27. — [7] Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 233 s.; Renan, I, p. 364 ss.; Cornill, p. 60 s.; Holzinger, p. 230 ss.; le même, à Gen. XLIX, 1—28; Wildeboer, p. 41 ss.

lement un mot des plus vieux récits en prose qu'elle renferme et dont un certain nombre remontent aussi haut que plusieurs des poèmes mentionnés. L'un d'eux est Juges IX, qui relate l'histoire de l'aventurier Abimélec. Tout le monde reconnaît le caractère antique et la grande valeur historique de ce chapitre[1], même M. Vernes[2]. Un autre morceau qu'on peut placer sur la même ligne, c'est I Samuel IV—VI, qui raconte la victoire des Philistins sur les Israélites, du temps du prêtre Éli[3], et II Samuel VI, qui relate la translation de l'arche sainte à Jérusalem[4]. Le récit le plus étendu de ce genre, c'est II Samuel IX—XX, qui est en partie une chronique de la cour du roi David et dont quelques chapitres semblent émaner d'un témoin oculaire, tellement ils sont circonstanciés et précis[5]. Ces quelques exemples suffisent pour montrer que la tendance théocratique et parénétique, qui domine tous les livres historiques de l'Ancien Testament, fut précédée d'un genre plus simple, où les faits étaient racontés pour eux-mêmes et non en vue de l'édification des fidèles. On voit également par là que, dans les deux royaumes hébreux, on rédigeait des écrits de ce genre. Car, tandis que II Samuel VI et IX—XX proviennent sûrement d'un auteur judéen, puisqu'ils se rapportent exclusivement à David et à sa cour, Juges IX et I Samuel IV—VI auront été écrits au sein du royaume des dix tribus. Il est même à supposer que la plupart des vieux récits du livre des Juges ont cette même origine ; car il n'est question de Juda que dans le passage tout moderne sur Othniel[6] et dans le premier chapitre, qui parle de la conquête de Canaan.

[1] Wellhausen, *Composition*, p. 227 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 344 ; Stade, I, p. 192, 196 ; Budde, p. 118 ; Cornill, p. 89 ; Wildeboer, § 6, note 6. — [2] *Précis*, p. 228. — [3] Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 382 s. ; Budde, p. 195 ; Wildeboer, p. 95 s. — [4] Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 385 ; Budde, p. 242 ; Wildeboer, p. 95. — [5] Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 380 s. ; Budde, p. 248, 255 ; Wildeboer, § 3, note 11, § 6, note 5 ; Kautzsch, *Die h. Schrift des A. T. Beilagen*, p. 147 s., 155. — [6] Jug. III, 7—11.

§ 2. Le Jahviste.

En considérant de près les plus vieux tronçons de la littérature hébraïque, on voit qu'ils ont un caractère tout local ou individuel : ils se rapportent soit à une tribu, soit à un héros qui y a joué un rôle plus ou moins important, soit à un haut fait isolé. A cet égard, les récits du livre des Juges sont vraiment typiques. Anciennement on racontait aussi de préférence les faits rapprochés du temps où l'on vivait et ayant quelque rapport avec lui : le cantique de Débora et la vieille chronique II Samuel IX—XX furent mis par écrit peu de temps après les événements dont ils parlent. De bonne heure cependant, on sentit le besoin de jeter un coup d'œil d'ensemble sur toutes les tribus hébraïques et de remonter à l'origine de la nation. Nous en avons pour preuve la Bénédiction de Jacob. L'histoire des patriarches eut bientôt une large place dans les préoccupations des Israélites. Aussi possédons-nous sur ce sujet les récits les plus pittoresques, dans les vieilles sources de la Genèse. Mais on ne sentait pas généralement le besoin de remonter au delà d'Abraham, le père de la nation. L'une des principales sources du Pentateuque ne va pas plus loin, comme nous le verrons. Une autre de ces sources montre cependant qu'on n'a pas tardé à reculer jusqu'à l'origine du monde et à partir de là pour raconter l'histoire du passé d'Israël ; c'est la source dite jahviste, parce que le nom de Jahvé y prédomine dès le début. C'est d'elle que nous allons nous occuper dans ce paragraphe.

Cette source n'est pas parvenue jusqu'à nous dans sa teneur primitive. Elle a au contraire été retravaillée nombre de fois. Non seulement la critique moderne, par ses analyses minutieuses du texte sacré, a démontré que le Pentateuque et la plupart des livres historiques de l'Ancien

Testament sont de simples œuvres de compilation, empruntées à différentes sources écrites; elle a même réussi à fournir la preuve que plusieurs de ces sources ont été remaniées avant d'entrer dans la composition des livres bibliques actuels par un nouveau travail de rédaction. Il en fut ainsi de la source jahviste. On a découvert un Jahviste primitif et un Jahviste plus récent. Il y en a même qui parlent d'un troisième Jahviste, encore plus moderne. Le premier Jahviste, on ne peut à la vérité plus le retrouver, avec une entière certitude, que dans les premiers chapitres de la Genèse[1]. Ce document ne connaît ni Seth ni le déluge. D'après lui, Caïn est, après Adam, le père du genre humain. Les fils de Noé sont Sem, Japhet et Canaan, c'est-à-dire les Israélites, les Phéniciens et les Cananéens; car Cham fut introduit après coup dans Genèse IX, 22[2].

Il est évident que les passages signalés du premier Jahviste ne formaient que le commencement d'une histoire d'Israël remontant jusqu'à l'origine du monde. Voilà pourquoi beaucoup des récits jahvistes suivants du Pentateuque faisaient incontestablement partie de ce document, du moins dans leur forme primitive. Comme on ne peut toutefois les distinguer avec certitude du second Jahviste, qui a absorbé le premier, nous allons partir des plus vieilles péricopes de celui-là, pour nous faire quelque idée de celui-ci. Touchant le contenu de ce document, nous renvoyons aux ouvrages spéciaux, principalement à celui de Holzinger, déjà fréquemment cité, qui offre, dans des tableaux synoptiques, les résultats de l'analyse critique des hommes les plus compétents dans la matière. A la suite d'autres savants, M. Budde soutient que beaucoup de morceaux des livres

[1] Voici les textes encore reconnaissables de ce document, cités dans leur ordre naturel: Gen. II, 4b—9, 16—25; III, 1—19, 21; VI, 3; III, 23; IV, 1, 2, 16b—24; VI, 1, 2, 4; X, 9; XI, 1—9; IX, 20—27. — [2] Budde, *Die biblische Urgeschichte,* p. 522 ss.; Kuenen, *Onderzoek,* § 8, note 3; Cornill, p. 42 ss.; Wildeboer, § 6, note 4; Kautzsch, ouv. cité, p. 153 s. Comp. Holzinger, à Gen. II—XI.

bibliques qui vont de Juges I à I Rois XI ont également été puisés dans les deux plus vieilles sources de l'Hexateuque, par conséquent aussi dans le Jahviste [1]. Cette manière de voir a été contestée [2]. Nous croyons cependant qu'elle renferme une large part de vérité et que les portions les plus anciennes des livres en question proviennent de toute façon du même milieu et de la même époque que ces sources. Celles-ci ne se sont assurément pas arrêtées à la conquête de Canaan, comme les sources récentes de l'Hexateuque, qui ne poursuivent qu'un but théorique et veulent uniquement raconter la fondation de la théocratie juive par Moïse et Josué. Les auteurs des vieilles sources tenaient sans doute à faire connaître tout le passé d'Israël et auront fait entrer dans leur travail toutes les traditions nationales, depuis les temps les plus reculés jusqu'à leur époque [3]. Pour les morceaux jahvistes en dehors de l'Hexateuque, nous renvoyons à Budde.

Tous les critiques s'accordent à reconnaître la grande valeur littéraire du document jahviste [4]. Voici comment Stade s'exprime à ce sujet : « C'est en général l'un des narrateurs historiques les plus anciens et, parmi les narrateurs du Pentateuque, non seulement le plus vieux, mais aussi de beaucoup le meilleur. Son récit est alerte et vivant; les faits sont dessinés avec des contours marquants et se présentent à la vue d'une manière plastique. Son exposition est exempte de toute recherche et de tout artifice; elle est naturelle et populaire dans la meilleure acception du terme [5]. » Pour se rendre compte de la justesse de cette appréciation, il suffit de lire quelques-uns des morceaux jahvistes les plus antiques et les mieux conservés [6]. Tandis

[1] *Richter u. Samuel; Buch der Richter.* — [2] Kittel, II, p. 15 ss., 26 ss., 41 s.; König, p. 252 ss. — [3] Moore, ouv. cité, p. XXV s., XXXIII s. — [4] Holzinger, p. 108, 110 ss. — [5] Stade, I, p. 57 s. — [6] Voici une série de morceaux de ce genre: Gen. XVIII, 1—16; XIX, 1—28, 30-38; XXIV; XXVI, 6—14, 19—33; XXXVIII; XLIII s.; Ex. II, 11—22; IV, 1-12; IX, 1—7; Nomb. XXII, 22—34; XXIV, 2—19;

que tous les livres historiques de l'Ancien Testament, sous leur forme actuelle, poursuivent surtout un but didactique ou parénétique et sont par suite très tendancieux, le Jahviste racontait simplement pour raconter. C'est un conteur qui puisait dans la tradition populaire, orale et écrite, les matériaux de son exposition et qui écrivait pour intéresser le lecteur, pour lui procurer, par la lecture de ses récits, la même satisfaction que lui-même éprouvait à les mettre par écrit. Voilà pourquoi ces récits, malgré le caractère légendaire de beaucoup d'entre eux, sont d'une très grande valeur historique et nous permettent de nous rendre compte des traits essentiels de l'ancienne histoire d'Israël, ainsi que de sa foi et de ses mœurs [1].

On a souvent reproché à notre document d'être pessimiste [2]. Renan se place également à ce point de vue. Il appelle le Jahviste un penseur sombre et lui attribue une perpétuelle mauvaise humeur contre les hommes, ainsi que les idées fondamentales de la doctrine chrétienne du péché et de la rédemption [3]. M. Westphal abonde dans le même sens [4]. Ce jugement, appliqué à la source jahviste en général, est erroné; il est le produit d'une confusion qu'il est temps d'éviter. A l'appui de cette thèse on ne peut mettre en avant que des textes de date récente ou plusieurs récits contenus dans les premiers chapitres de la Genèse. Ici nous n'avons toutefois pas devant nous des produits purement israélites, mais en grande partie de provenance étrangère. Les conceptions du sémitisme païen ont déteint sur ces

Jug. III, 15—29; VI, 11—24; I Sam. IX, 1—X, 7, 9—16; XI, 1—11, 15; XIV, 1—46; XVI, 14—23; XX; XXII—XXV; XXVII—XXXI; II Sam. II—VI; IX—XX; I Rois I; II, 5—9, 13—26, 28—46; III, 16—28; IV, 2—19; IX, 11—21, 24—27; XI, 14—28. D'après ce que nous avons dit, ces morceaux et les textes semblables ne doivent pas être considérés comme provenant d'un même auteur, mais d'une même école et d'une même époque. — [1] Comp. Holzinger, p. 172 s. — [2] Holzinger, p. 133 s. — [3] II, p. 256 ss. — [4] *Les Sources du Pentateuque*, II, p. 7 ss.

récits. Et puis nous avons vu que la péricope du meurtre d'Abel et celle du déluge ne se rattachaient pas originellement à notre relation [1]. Si l'on fait abstraction de ces éléments récents et de beaucoup d'autres qui ont été trop longtemps confondus avec le document jahviste primitif, ainsi que de ceux d'importation étrangère, il faut convenir que notre narration est plutôt dominée par un caractère serein et que son auteur était encore exempt du pessimisme des prophètes écrivains. Tandis que ceux-ci ne savent que réprimander Israël et le déclarent entièrement infidèle envers Jahvé et grandement coupable, cette tendance est tout à fait absente chez notre auteur. Il relève bien certaines fautes soit du peuple d'Israël, soit de tel ou tel Israélite individuellement. Mais elles sont quelque chose de sporadique. En somme, suivant ce narrateur, les rapports entre Israël et Jahvé sont excellents et celui-ci, loin de songer à rejeter ou châtier son peuple, comme les prophètes ne cessent de l'annoncer, à partir d'Amos, ne se préoccupe que d'une chose, c'est de protéger Israël avec la plus vive sollicitude [2]. Le sentiment qui domine notre ouvrage est cette parole que Jahvé adresse à Abraham, le père du peuple d'Israël : « Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai ; je rendrai ton nom grand et tu seras une source de bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai ceux qui te maudiront [3]. »

Quelle est la date de composition et la provenance de notre document? Là-dessus les savants sont loin d'être d'accord. Suivant les uns, il est d'origine éphraïmite et suivant les autres, d'origine judéenne. Les uns le font descendre plus bas et les autres remonter plus haut que la source parallèle, dont il sera question dans la période suivante. Ces divergences d'opinion proviennent de ce que le Jahviste, tel qu'on l'a souvent reconstitué, renferme des

[1] Comp. Holzinger, § 18 s. ; Smend, p. 119 ss. — [2] Comp. Stade, I, p. 547. — [3] Gen. XII, 2 s.

éléments très divers, les uns anciens et les autres modernes, les uns puisés dans les souvenirs des tribus du Nord et les autres recueillis dans la tradition judéenne. Suivant qu'on porte de préférence l'attention sur les uns ou sur les autres de ces éléments, on peut arriver à des conclusions fort différentes, relativement aux questions posées. Pour se faire à ce sujet une opinion juste, il faut renoncer à la tendance surannée qui consiste à envisager tous les morceaux jahvistes comme un seul tout et à leur assigner à tous la même date et la même provenance. Si l'on s'en tient aux parties les plus anciennes de notre source, il est facile de se convaincre tout d'abord, en les comparant aux récits parallèles, que la priorité est du côté du Jahviste. Celui-ci use d'anthropomorphismes particulièrement grossiers, en parlant de Dieu, et il présente généralement les faits d'une manière plus naïve, plus naturelle et plus primitive que tous les autres documents bibliques, y compris celui auquel nous venons de faire allusion et qui est tout au plus d'un siècle plus jeune que lui. Ce dernier mêle déjà à son exposition beaucoup d'éléments merveilleux et de considérations religieuses qui dénotent une réflexion plus avancée ; certains de ces récits sont aussi visiblement calqués sur la relation jahviste[1].

Kittel, pour affaiblir ces arguments et établir la modernité relative de notre source, dit que chez les Grecs Thucydide, qui ramène l'histoire à des causes naturelles, est postérieur à Hérodote, qui fait encore une large part au merveilleux ; dans le même but, il fait valoir le fait que les livres prophétiques fourmillent d'anthropomorphismes[2]. La première de ces objections nous paraît sans valeur, parce que le mouvement religieux a suivi une marche tout autre en Israël qu'en Grèce. Ici les temps anciens et naïfs, où le merveilleux jouait un grand rôle dans la littérature, furent suivis d'une

[1] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 377 ; Stade, I, p. 57 ss., 547 ss., 582 ss. ; Cornill, p. 36 ss. ; Holzinger, p. 215 ss. Comp. chap. XVI, § 1 de cette Histoire. — [2] I, p. 71 s.

époque philosophique et rationaliste. Dans la littérature biblique, au contraire, les récits les plus anciens présentent généralement les faits sous le jour le plus simple, le plus naturel et le plus vrai, au lieu que plus tard, sous l'influence de l'esprit théocratique, qui est allé en augmentant avec le temps, les faits ont été complètement transformés par le merveilleux et la fiction. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à comparer les récits parallèles des livres des Rois et des Chroniques ou ceux des anciennes sources du Pentateuque et du Code sacerdotal. Touchant la seconde objection, nous ferons remarquer que les anthropomorphismes des livres prophétiques sont loin d'être aussi grossiers que ceux du Jahviste. D'après celui-ci, Jahvé, pour créer l'homme, y procède comme un autre ouvrier; il le forme du limon de la terre et souffle dans ses narines, pour lui communiquer la vie[1]. Il plante lui-même le jardin d'Éden[2]. Pour la création des animaux, il recourt au même moyen mécanique que pour celle de l'homme[3]. La création de la femme, bien que plus originale, est tout aussi naïve[4]. Le serpent séducteur et Jahvé s'entretiennent avec le couple humain; Dieu parcourt le jardin d'Éden, vers le soir, pour chercher Adam et Ève; il interpelle le serpent et va jusqu'à confectionner des vêtements aux deux premiers parents de notre race[5]. Jahvé descend du ciel pour voir la ville et la tour de Babel[6], ainsi que pour constater si les gens de Sodome et de Gomorrhe ont agi selon le bruit parvenu jusqu'à lui[7]. Il s'entretient avec les patriarches, comme un homme parle à un autre[8]. Il fait la même chose à l'égard de Moïse[9]. Il entre chez Abraham avec deux compagnons célestes, et accepte le repas qui lui est offert[10]. Il lutte corps à corps avec Jacob[11]. Il attaque Moïse de la même façon, pour le tuer[12]. Il l'enterre

[1] Gen. II, 7. — [2] V. 8. — [3] V. 19. — [4] V. 21 s. — [5] III, 1—19, 21. — [6] XI, 1 ss. — [7] XVIII, 20 s. — [8] XII, 1-3, 7; XVI, 11 s.; XVIII, 13 s., 20 s.; XXV, 23; etc. — [9] Ex. III, 16 ss.; IV, 2 ss.; VII, 26 ss.; VIII, 16 ss.; etc. — [10] Gen. XVIII, 1 ss. — [11] XXXII, 24—32. — [12] Ex. IV, 24—26.

personnellement[1]. Voilà les conceptions enfantines qui s'expriment dans notre source. Et comme la notion de Dieu en Israël est allé se spiritualisant toujours plus, au point qu'après l'exil elle atteignit une transcendance exagérée[2], les documents bibliques qui expriment les vues les plus grossières à ce sujet sont nécessairement les plus vieux.

Quand notre document fut-il rédigé? En tout cas pas avant le schisme ; car il suppose l'asservissement complet et définitif des Cananéens[3], ce qui n'eut lieu que du temps de Salomon[4]. Et comme on ne trouve pas chez le Jahviste de polémique contre le royaume du Nord, on ne saurait admettre non plus qu'il fut rédigé dans les premiers temps qui suivirent le schisme et où l'animosité entre les deux royaumes rivaux était particulièrement vive. L'époque de Josaphat, où la paix régnait entre eux, apparaît comme la plus favorable pour un tel travail. D'un autre côté, l'on ne saurait guère descendre plus bas, vu que, dans la première moitié du VIII[e] siècle, nous rencontrons déjà des préoccupations et des conceptions différant beaucoup de celles que nous constatons ici[5].

Contrairement à l'avis de Schrader, Reuss, Kuenen et Renan, mais d'accord avec Dillmann, Wellhausen, Stade, Budde, Cornill et d'autres, nous pensons que notre source fut rédigée par un Judéen[6]. Elle fait demeurer Abraham à Hébron[7], non à Guérar et à Beerschéba, comme la source éphraïmite[8]. Dans l'histoire de Joseph, elle assigne le rôle principal, parmi ses frères, à Juda[9] et non à Ruben, comme on le fait dans l'autre source[10]. La figure d'Aaron, qui semble être d'origine éphraïmite, est ignorée du Jahviste[11]. Josué, ce héros des tribus du Nord, joue chez lui un rôle si effacé

[1] Deut. XXXIV, 6. — [2] Piepenbring, p. 219 ss. — [3] Gen. IX, 25 s. ; XII, 6 ; XIII, 7. — [4] I Rois IX, 20 s. — [5] Comp. Holzinger, § 21 ; Kautzsch, ouv. cité, p. 154 s. — [6] Comp. Holzinger, § 20. — [7] Gen. XIII, 18 ; XVIII, 1. — [8] XX, 1 ; XXI, 14, 33[a] ; XXII, 19. — [9] XXXVII, 26 s. ; XLIII, 3 ss. ; XLIV, 16 ss. ; XLVI, 28. — [10] XXXVII, 22, 29 s. ; XLII, 22, 37. — [11] Holzinger, p. 76 s.

qu'on est allé jusqu'à soutenir qu'il y est complètement absent[1]. Si beaucoup de ses récits se rapportent aux tribus septentrionales, on n'y remarque aucune tendance éphraïmite prononcée, ni aucune hostilité envers Juda. Ils ont probablement commencé à se former et à se transmettre, sinon par écrit, du moins oralement, déjà du temps de David et de Salomon, où tout Israël ne constituait qu'une seule nation. Il est tout aussi probable, comme nous l'avons dit, qu'ils furent réunis en un seul tout à l'époque des Omrides, où les royaumes de Juda et d'Israël entretenaient d'excellents rapports. Cela explique le contenu et le caractère de notre source bien mieux qu'en supposant qu'elle fut rédigée par un Éphraïmite. Reuss, pour justifier cette dernière thèse, fait surtout valoir Genèse XXXVIII, où il voit une critique dirigée contre Juda[2]. Mais ce chapitre peut tout aussi bien avoir été dicté par l'intérêt pour Juda[3].

§ 3. Le décalogue primitif.

Le document jahviste renfermait un morceau législatif, très probablement le plus ancien code israélite. Ce fut incontestablement le décalogue primitif, mais qui a été relégué à l'arrière-plan et remplacé à un moment donné par le décalogue classique. Cette substitution s'est faite sous l'influence du prophétisme éthique, qui, à partir du VIII^e siècle, plaçait la pratique de la justice, l'application des principes moraux, au-dessus des cérémonies du culte. Tout prouve qu'antérieurement il n'en fut pas de même. Les anciens Hébreux manifestaient leur fidélité envers la Divinité, exclusivement ou à peu près, par la célébration d'une

[1] Stade, I, p. 136 s. — [2] *Histoire sainte*, p. 101, 198; le même, *Geschichte*, p. 250. — [3] Kittel, I, p. 74 s.; Westphal, ouv. cité, II, p. 259.

série de solennités religieuses et la pratique d'un certain nombre de rites. Leur religion était très extérieure et formaliste, comme celle de tous les peuples primitifs, et trouve son expression adéquate dans le décalogue dont nous nous occupons ici. Le morceau auquel nous faisons allusion est Exode XXXIV, 10—27. Outre son contenu, ce qui plaide en faveur de son antiquité, c'est qu'il faisait partie de la plus vieille source du Pentateuque, du document jahviste, comme nous l'avons dit et comme le reconnaissent la plupart des critiques modernes. Mais il a été grandement retravaillé par des rédacteurs postérieurs. Sa forme première était certainement plus simple et plus brève. Elle ne consistait que dans les principes fondamentaux qui sont à la base de notre code et qui peu à peu ont été développés, jusqu'à ce qu'ils eussent pris la forme actuelle[1].

Wellhausen a d'abord voulu trouver les principes fondamentaux et primitifs de notre code dans les dix commandements suivants[2] : tu ne te prosterneras point devant un autre dieu[3]; tu ne te feras point de dieu en fonte[4]; tu observeras la fête des pains sans levain[5]; tout premier-né m'appartient[6]; tu travailleras six jours et tu te reposeras le septième jour[7]; trois fois par an tous les mâles se présenteront devant moi[8]; tu n'offriras point avec du pain levé le sang de la victime immolée en mon honneur[9]; la graisse de ma fête ne sera point gardée pendant la nuit, jusqu'au matin[10]; tu apporteras à la maison de Jahvé, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de la terre[11]; tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère[12]. Plus tard le même savant a constaté que notre code renferme au fond douze commandements, puisque, à ceux que nous venons

[1] Wellhausen, *Composition*, p. 85 ss., 328 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 8, note 18, § 13, note 21.; Cornill, p. 37, 66; Smend, p. 47, en note, 273 ss.; Holzinger, p. 217 ss.; Wildeboer, § 7, note 3. — [2] *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XXI, p. 554 s. — [3] V. 14. — [4] V. 17. — [5] V. 18. — [6] V. 19. — [7] V. 21. — [8] V. 23. — [9] V. 25ª. — [10] V. 25ᵇ, corrigé d'après XXIII, 18. — [11] V. 26ª. — [12] V. 26ᵇ.

d'énumérer, il faut ajouter les deux suivants : tu célébreras la fête des semaines et la fête de la récolte à la fin de l'année[1]. Pour réduire le nombre des commandements à dix, il a pensé qu'il fallait éliminer, comme une addition postérieure, celui qui se rapporte au sabbat et celui qui ordonne que les Israélites mâles auront à comparaître devant Jahvé trois fois par an[2]. Nous pouvons fort bien admettre la suppression de ce dernier commandement, qui devient superflu à côté de ceux qui ordonnent les trois grandes fêtes de l'année. Nous croyons plus difficilement que la loi du sabbat a manqué dans le décalogue primitif. Car elle seule figure dans le décalogue classique et non les autres fêtes; nous savons en outre que, dès les anciens temps, l'observation du sabbat jouait un rôle important dans la religion d'Israël[3]. Nous pensons donc qu'il faut obtenir le nombre dix d'une autre façon, en supposant par exemple que la parole : « tu célébreras la fête des semaines et la fête de la récolte », ne formait qu'un seul commandement et non pas deux.

M. Bæntsch n'admet pas seulement, avec la plupart des critiques modernes, que notre morceau est le plus ancien code hébreu parvenu jusqu'à nous et qu'il faisait partie de la source jahviste; il cherche en outre à démontrer les thèses suivantes : ce code est très probablement le livre de l'Alliance auquel il est fait allusion dans Exode XXIV, 7; il occupait primitivement la place d'Exode XXI—XXIII; sa suite naturelle est Exode XXIV, 4—8; c'est donc à tort qu'on a généralement identifié de nos jours le livre de l'Alliance avec les trois chapitres que nous venons de mentionner[4].

M. Wildeboer, maintenant le point de vue traditionnel, attribue le décalogue classique à Moïse et prétend qu'on se

[1] V. 22. — [2] *Composition*, p. 331 s. Comp. *Geschichte*, p. 66, en note. — [3] Comp. Bæntsch, *Das Bundesbuch*, p. 94. — [4] Bæntsch, ouv. cité, p. 73 ss., 79 ss., 97 ss.

laisse guider par des raisons dogmatiques et non par des raisons historiques, quand on donne au décalogue rituel dont il vient d'être question la priorité sur l'autre[1]. Nous pensons au contraire que ce savant se laisse dominer à ce sujet par le dogmatisme et que l'histoire est le plus favorable à la thèse qu'il combat. Nous verrons bientôt que le décalogue classique s'explique le mieux comme l'expression du prophétisme éthique que nous rencontrons en Israël à partir du IX^e^ siècle[2]. Antérieurement il est impossible de découvrir des traces sérieuses d'un tel mouvement. Nous possédons même des preuves abondantes que la religion israélite, à l'instar des autres, était longtemps essentiellement ritualiste. Citons à l'appui le trait caractéristique suivant emprunté à la vie de David, le roi qui professait incontestablement le jahvisme le plus authentique et le plus pur de son temps. Nous savons que, lorsque Saül fit mettre à mort les prêtres de Nob, Abiathar, échappant au massacre, se réfugia auprès de David et devint son prêtre. Or, quelles singulières fonctions que celles de ce prêtre jahviste, auprès du jahviste David, menant pendant des années une vie d'aventures, à la tête d'une troupe de maraudeurs! Quand l'une des entreprises de la bande prenait une fâcheuse tournure, son chef recourait à l'oracle d'Abiathar pour consulter Jahvé et apprendre le moyen de sortir d'embarras[3]. Ce trait montre amplement que le jahvisme de ce temps n'était en somme qu'un ensemble de rites et de superstitions, comme les autres religions de l'époque, et qu'il n'avait pas encore de caractère éthique ni d'influence morale prononcés. Voilà pourquoi David, toute sa vie fidèlement attaché à Jahvé, pouvait néanmoins massacrer sans scrupules des peuplades inoffensives pour vivre de brigandage. Et son prêtre jahviste n'était pas seulement témoin de ces faits sans les blâmer, il les couvrait même de son autorité. Du

[1] § 1, note 3. — [2] Chapitre XVI, § 2 de cette Histoire. — [3] I Sam. XXIII, 9 ss.; XXX, 6 ss.

moment que les chefs israélites du temps de David se trouvaient à un niveau moral aussi bas, il devait à plus forte raison en être ainsi dans les siècles précédents et il en aura été de même encore fort longtemps dans la suite. C'est ce que tous les récits bibliques vraiment historiques confirment d'ailleurs.

CHAPITRE XIV

L'ÉTAT SOCIAL, RELIGIEUX ET MORAL

§ 1. L'état social.

A l'époque des juges, nous avons constaté la transformation de la vie nomade et pastorale de la plupart des Hébreux en vie sédentaire et agricole, résultant de leur installation dans le pays de Canaan. Même les familles les plus notables se livraient à la culture des champs [1]. Il y eut sans doute des Israélites qui continuaient à croire que la vie nomade et pastorale était seule légitime et conforme à la volonté de Jahvé [2]. Par scrupule religieux et aussi parce que certaines contrées de la Palestine, comme les régions du sud et le pays de Galaad, étaient moins propres à l'agriculture qu'aux pâturages et à l'élevage du bétail, l'ancienne vie pastorale se maintint longtemps parmi un certain nombre de tribus et de familles israélites [3]. Il va de soi qu'il y eut des gens qui étaient à la fois pâtres et cultivateurs [4].

[1] Jug. VI, 11 ; I Sam. XI, 5 ss. ; II Sam. IX, 6 ss. ; XIV, 30 ; I Rois II, 26 ; XIX, 19. — [2] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 30 ss. — [3] Jug. V, 16 ; I Sam. XVI, 11 ; XXV, 2 ss. ; II Sam. XIII, 23 s. ; I Chron. XXVII, 29—31. Comp. Nomb. XXXII, 1. — [4] Am. VII, 14 ; II Chron. XXVI, 10.

Sous les premiers rois, pénétrèrent en Israël une vie plus confortable et même le luxe. Saül encore menait, à Guibea, une simple vie bourgeoise. David inaugura, à Jérusalem, un genre tout autre, en se faisant construire un palais royal et en y établissant un riche harem. A sa cour nous rencontrons déjà un train de vie princier. On le remarque surtout dans la conduite de plusieurs de ses fils. Salomon pousse cette tendance à l'excès, en se livrant à des constructions grandioses et à un faste extraordinaire, dépassant de beaucoup les ressources du pays. Par son commerce, non seulement avec la Phénicie, l'Égypte et d'autres pays voisins, mais avec des contrées lointaines, il importa même des articles de luxe et d'autres objets exotiques, absolument inconnus jusque-là en Israël. Dans les grandes villes et parmi les classes aisées de la société, le faste et une vie molle se développèrent toujours plus avec le temps. On faisait construire de magnifiques palais, on se couchait sur des tapis de damas, on organisait de joyeux festins [1]. Les grandes dames se distinguaient par leurs manières élégantes et leur toilette recherchée [2]. L'ameublement des maisons n'était cependant pas bien riche. Même dans une chambre confortablement aménagée, il n'y avait qu'un lit, une table, un siège et un chandelier [3].

Nous avons constaté que, pour ses constructions, Salomon dut recourir à des ouvriers et des artistes phéniciens, parce que les Hébreux étaient fort arriérés à cet égard. Nous savons même que les arts en général, et surtout l'art plastique, n'ont jamais pris de développement considérable en Israël. Aussi, tandis qu'en Phénicie on rencontre à chaque pas des restes d'anciens monuments très dignes d'attention, en Palestine on ne trouve presque rien de ce genre qui offre un intérêt réel. Cette différence frappante entre deux peuples voisins de même race et généralement amis provient assu-

[1] I Rois XXII, 39; Am. III, 12, 15; IV, 1; V, 11; VI, 1 ss., 4 ss. — [2] Es. III, 16 ss. — [3] II Rois IV, 10.

rément de la vive opposition que le jahvisme puritain fit de bonne heure au culte des images [1]. Rien ne prouve qu'après Salomon les arts et métiers se soient beaucoup développés. Dans l'ancien Israël, nous ne trouvons que deux métiers généralement répandus, celui de forgeron et celui de potier [2]. Les instruments aratoires et les ustensiles les plus nécessaires dans un ménage, ainsi que les vêtements, le tout d'une simplicité extrême, furent confectionnés pour la plupart dans chaque famille [3]. Ce qui sortait de l'usage ordinaire, principalement les articles de luxe, auront été importés du dehors, spécialement de la Phénicie, dont l'industrie était plus avancée que celle de tous les autres voisins d'Israël et avec laquelle celui-ci n'eut jamais que des rapports pacifiques. Des relations commerciales existaient aussi entre les Israélites et les Araméens, les premiers ayant établi des comptoirs à Damas et les seconds à Samarie [4]. L'esprit mercantile, qui a tellement pris le dessus chez les Juifs des temps modernes, et aussi le vice de la cupidité qui s'y rattache d'habitude, se manifestèrent de bonne heure en Israël [5]. Les rapports commerciaux avec l'Égypte, noués par Salomon, auront été maintenus dans la suite. Les expéditions maritimes, inaugurées par Salomon, ne furent pas non plus complètement abandonnées [6].

Les abus de tout genre qu'entraînèrent le commerce et le luxe, ainsi que le train de vie des grandes villes, où se trouvaient nécessairement toujours nombre de fonctionnaires publics, provoquèrent une réaction, semblable à celle qui se produisit vers la fin de l'époque des juges ; nous la constatons chez les naziréens, les Récabites et aussi chez certains prophètes. Ainsi Élie se distinguait par un vêtement grossier [7]. Les naziréens, que nous rencontrons de nouveau,

[1] Renan, *Mission de Phénicie*, p. 785 ss. — [2] Stade, I, p. 365; Benzinger, p. 213 ss.; Nowack, I, p. 239 ss. — [3] Stade, I, p. 372 ss.; Benzinger et Nowack, aux endroits cités. — [4] I Rois XX, 34. — [5] Am. VIII, 4 ss. — [6] I Rois XXII, 49 s. — [7] II Rois I, 8.

s'abstenaient de vin et de toute boisson alcoolique[1]. Nous savons déjà qu'ils ne se rasaient pas non plus la tête, sans doute pour se conformer à l'ancien usage et s'opposer au luxe qu'on faisait probablement, en coupant les cheveux suivant la mode du jour[2]. La secte des Récabites, dont l'origine remonte à notre époque, alla plus loin encore : voulant couper le mal à sa racine, elle condamna l'agriculture et la viticulture, ainsi que la vie sédentaire, et imposa à ses adhérents l'obligation d'habiter sous des tentes[3].

Au point de vue administratif, des changements multiples et divers furent amenés par l'établissement de la royauté. L'ancienne division en tribus ne disparut pas aussitôt. La Bénédiction de Jacob, qui en est inspirée, le prouve clairement. Nous savons aussi que Saül s'appuya principalement sur sa tribu pour maintenir son pouvoir[4], et David sur la sienne, pour s'y élever[5]. Le schisme fut beaucoup favorisé par les rivalités existant entre la tribu de Juda et les autres, rivalités qui avaient déjà éclaté à l'occasion de la révolte d'Absalom. Plus on s'éloignait des anciens temps, plus cependant la division en tribus perdit de son importance. Elle fut grandement effacée par la nouvelle organisation administrative due à Salomon. Après le schisme, on n'en retrouve plus guère de trace que dans l'existence des royaumes de Juda et d'Éphraïm, les deux tribus de ce nom, déjà prépondérantes lors de la conquête de Canaan, ayant absorbé les autres. Chaque royaume était assurément divisé en un certain nombre de districts, ayant chacun un chef ou gouverneur à sa tête. L'organisation introduite par Salomon aura été maintenue dans le royaume de Juda, et nous savons positivement que quelque chose de semblable existait dans le royaume d'Israël[6]. Le recru-

[1] Am. II, 12. Comp. Jug. XIII, 4, 7, 14. — [2] Jug. XIII, 5 ; XVI, 17 ss. ; I Sam. I, 11. — [3] II Rois X, 15 ; Jér. XXXV, 1 ss. — [4] I Sam. XXII, 7. — [5] XXX, 26—31 ; II Sam. II, 1—4, 11 ; V, 5. Comp. XIX, 12 s. — [6] I Rois XX, 14 ss.

tement et le maintien d'une armée permanente, à partir de l'établissement de la royauté, modifièrent aussi la vie et l'organisation patriarcales des anciens Hébreux et firent entrer ceux-ci dans la voie des autres peuples de l'Asie antérieure, constitués depuis longtemps en États plus ou moins considérables.

A côté de l'autorité royale et des principaux fonctionnaires du roi, les anciens de certaines villes ou du peuple tout entier continuaient cependant à jouer un rôle important[1]. Ils pouvaient être réunis en assemblée nationale, pour la nomination d'un roi[2] ou pour émettre leur avis sur d'autres affaires importantes, intéressant le peuple tout entier[3]. L'autorité royale, appuyée sur un certain nombre de hauts fonctionnaires, éclipsa néanmoins beaucoup celle des anciens. Après le roi, le chef de l'armée paraît avoir occupé le premier rang dans le royaume[4]. Voilà pourquoi il pouvait avoir le plus de prétention et de chance à occuper le trône devenu vacant[5]. La mère du roi régnant jouissait d'une dignité particulière[6]. La royauté ayant été principalement instituée pour repousser les agressions des ennemis, il va de soi que le roi était avant tout un chef d'armée, chargé de combattre les ennemis et de procurer la sécurité à son peuple. En temps de paix, il dut aussi remplir les fonctions de juge, surtout dans les cas particulièrement difficiles[7]. Les causes ordinaires étaient jugées par les anciens et les magistrats de chaque ville[8]. Dans bien des cas, les particuliers, quand ils étaient assez forts, se faisaient justice eux-mêmes[9].

[1] I Sam. XI, 3 ; XVI, 4 ; XXX, 26 ss. ; II Sam. XVII, 4, 15 ; XIX, 12 ; I Rois VIII, 1, 3 ; I Rois XXI, 8, 11 ; II Rois VI, 32 ; X, 1. Comp. Es. III, 2 ; IX, 14. — [2] I Sam. VIII, 4 ss. ; II Sam. III, 17 ss. ; V, 1—3 ; I Rois XII, 20. — [3] I Rois XX, 7 s. — [4] II Rois IV, 13. — [5] IX, 1 ss. ; I Rois XVI, 16 ss. — [6] I Rois XV, 13 ; II Rois X, 13. — [7] II Sam. XIV, 1 ss. ; XV, 2 ss. ; I Rois III, 16 ss. ; II Rois VI, 26 ss. ; VIII, 5 s. ; Es. XI, 3 s. — [8] I Rois XXI, 8 ss. ; Deut. XIX, 12 ; XXI, 2, 6, 19 s. ; XXII, 15 ss. ; XXV, 7 ss. — [9] II Rois IV, 1 ; Am. II, 6.

§ 2. Les rois, les prêtres et les prophètes.

Il convient de faire ici une halte pour jeter un coup d'œil d'ensemble sur la religion et les mœurs de l'ancien Israël. Car, avec le VIII^e siècle, le prophétisme entrera dans une phase nouvelle et fera faire à cette religion un pas de géant, l'élevant à une hauteur qui n'a été dépassée que par l'Évangile. Avant de suivre cette grandiose évolution et de décrire les conceptions d'un Amos ou d'un Ésaïe, il faut considérer les traits essentiels du jahvisme antérieur et bien inférieur, pour saisir les progrès remarquables réalisés par les grands prophètes écrivains. Et tout d'abord il convient de porter notre attention sur les chefs spirituels de l'ancien Israël, les rois, les prêtres et les prophètes.

1° La première place revient aux rois. Contrairement à l'opinion traditionnelle, il faut reconnaître que les rois, et non les prêtres, étaient les chefs suprêmes du culte israélite, à l'instar d'un usage très répandu dans l'antiquité[1]. Et cela se comprend aisément. D'après les mœurs anciennes en général, la religion faisait partie intégrante de la vie nationale. Il en était de même chez les Hébreux. La religion était pour eux une affaire d'État, comme tous les grands intérêts publics.

Si nous commençons par Gédéon, le premier Israélite connu qui se soit élevé à la dignité royale, nous constatons déjà le grand rôle religieux qu'il joua. Dès qu'il eut accepté la couronne, il établit un sanctuaire à Ophra, sa résidence, et y fit dresser un Éphod, qui fut longtemps un objet d'adoration pour les fidèles[2]. Saül, devenu roi, se conduisit également en chef religieux de son peuple. Après l'une des

[1] Pour cet usage, chez les Grecs et chez les Romains, voy. *Fustel de Coulanges*, ouv. cité, p. 202 ss. — [2] Jug. VIII, 22 ss. Comp. VI, 24.

victoires remportées sur les Philistins, les troupes israélites s'étant jetées toutes fatiguées sur le butin et mises à manger de la chair avec le sang, Saül, informé du fait, le censura comme une infidélité envers Jahvé et prit toutes les mesures nécessaires pour mettre fin à l'abus. L'historien ajoute que Saül bâtit là le premier autel à Jahvé[1]. Nous savons qu'à l'occasion du même fait d'armes ce roi, pour empêcher ses hommes de se relâcher, leur fit jurer que celui qui prendrait de la nourriture, avant que l'ennemi fût écrasé, serait voué à l'anathème ; que Jonathan, son fils, ignorant ce serment, mangea un peu de miel sauvage et empêcha ainsi l'oracle de fonctionner, quand, vers le soir, Saül voulut le consulter ; et que celui-ci, se doutant d'une transgression commise, rechercha le coupable, afin d'exercer à son égard la sentence prononcée[2]. Saül fit aussi disparaître du pays les nécromanciens et les devins[3], agissant ainsi en véritable réformateur religieux et combattant les superstitions incompatibles avec le jahvisme[4]. C'est peut-être également dans l'intérêt du jahvisme et comme protecteur souverain de celui-ci qu'il persécuta les Gabaonites, ces restes des anciens Amoréens[5]. David, monté sur le trône, agit, lui aussi, en chef du culte national. Cela se montre le plus visiblement à l'occasion de la translation de l'arche de Jahvé à Jérusalem. Ce roi se place à la tête du peuple, pour diriger toute la cérémonie[6]. Il porte même un vêtement sacerdotal et remplit en quelque sorte les fonctions de souverain sacrificateur[7]. Et l'arche, tout en étant logée sous une tente spéciale, que David a fait dresser dans ce but, est cependant placée à proximité du palais royal[8]. Salomon, plus encore que ses prédécesseurs, se conduit en maître absolu du culte public. Il destitue Abiathar, le prêtre en chef de David, et le remplace dans ses fonctions par Tsadok[9]. C'est lui qui

[1] I Sam. XIV, 32—35. — [2] V. 24 ss., 36 ss. — [3] XXVIII, 3, 9. — [4] Deut. XVIII, 11 s. — [5] II Sam. XXI, 1—14. — [6] VI, 1 ss. — [7] V. 14, 17 ss. — [8] V. 16 s. — [9] I Rois II, 26 s., 35.

prend l'initiative de la construction du temple de Jérusalem et qui y fait procéder entièrement à sa guise [1]. Il est particulièrement instructif de constater qu'il ne préside pas seulement la solennité de la dédicace, mais qu'il y fonctionne aussi en souverain pontife [2]. Même si le temple de Jérusalem était d'abord un sanctuaire exclusivement royal, cette conduite n'en est pas moins caractéristique et prouve l'absence complète d'un chef spirituel supérieur autre que le roi, en même temps que le rôle subordonné du sacerdoce de l'époque.

Après le schisme les choses continuèrent à se passer absolument de même, dans les deux royaumes séparés. Ainsi Jéroboam Ier organise le culte du royaume des dix tribus selon son gré [3]. Asa entreprend une réforme du culte en Juda [4], et son fils Josaphat la continue [5]. Achab, en favorisant la religion phénicienne de sa femme, à Samarie, montre à sa façon que le culte du pays dépend avant tout du pouvoir royal [6]. Son fils Joram, en renversant les statues de Baal dans son royaume, fournit une preuve analogue [7]. Un exemple frappant, à l'appui de ce que nous venons de voir, est surtout la révolution qui renversa du trône la maison d'Omri. Le parti prophétique, voulant radicalement extirper le culte de Baal en Israël, provoque un changement dynastique en faveur de Jéhu, et celui-ci fait triompher le jahvisme, en exterminant à la fois la maison régnante et les prêtres du culte phénicien [8]. En Juda nous observons des faits semblables. Athalie, devenue reine de ce pays, y introduit le culte de Baal et, pour mettre fin à celui-ci, le parti jahviste la renverse du trône et la remplace par le jeune Joas [9].

Constatons encore brièvement que le même système s'est maintenu jusqu'à l'exil, c'est-à-dire aussi longtemps que la

[1] V, 16—VI, 38; VII, 13—51. — [2] VIII, 12 ss., 54 ss. — [3] XII, 26 ss.; XIII, 33. — [4] XV, 12 s. — [5] XXII, 43, 47. — [6] XVI, 31—33. — [7] II Rois III, 2. — [8] IX s. — [9] XI.

royauté subsista en Israël. Le roi Joas donne aux prêtres les ordres nécessaires concernant les réparations du temple de Jérusalem[1]. Achaz introduit un autel tout nouveau, suivant un type qu'il a vu à Damas; il apporte d'autres changements au sanctuaire et il prescrit au prêtre en chef comment il doit procéder touchant l'offrande des sacrifices[2]. Ézéchias entreprend une réforme du culte, en abolissant une série de pratiques idolâtriques[3]. Son fils Manassé remet ces pratiques en vigueur et introduit aussi derechef le culte de Baal et d'Astarté, ainsi que celui de l'armée des cieux, emprunté à l'Assyrie[4]. Enfin Josias, prenant pour règle le livre de la Loi nouvellement découvert, fait procéder à une réforme radicale du culte traditionnel, en cherchant à appliquer strictement cette Loi[5].

On le voit, la royauté en Israël avait toujours entre les mains la haute direction du culte public. Dans ces conditions, il n'y avait pas de place pour le rôle et les fonctions d'un grand prêtre, à la façon des prescriptions du Pentateuque. Un tel prêtre n'apparaît nulle part dans l'ancienne histoire et littérature hébraïques. Les faibles commencements d'une hiérarchie sacerdotale qu'on peut y supposer ou constater, ont un caractère différent[6]. D'un autre côté, nous voyons que les rois d'Israël, de même qu'avant eux les juges, étaient considérés comme des hommes suscités par Jahvé et animés de son esprit, pour sauver et gouverner son peuple[7]. Les rois passent aussi pour avoir été choisis, sur l'ordre de Dieu, par les prophètes ou autrement[8]. Bien que beaucoup de ces textes soient de date récente et l'expression de théories postérieures, ils n'en reflètent pas moins une conception qui remonte beaucoup

[1] XII, 5 ss. — [2] XVI, 10 ss. — [3] XVIII, 4. — [4] XXI, 2 ss. — [5] XXII s. — [6] Piepenbring, p. 163 s. ; Benzinger, p. 413 s. ; Nowack, II, p. 101. — [7] Jug. III, 9 s., 15 ; IV, 6 s. ; VI, 11 ss., 34; XI, 29 ; XIII, 25 ; XIV, 6, 19 ; XV, 14; I Sam. X, 6 ss.; XI, 6. — [8] I Sam. IX, 15 ss. ; X, 1, 24 ; XVI, 1 ss. ; II Sam. III, 9 s., 18 ; V, 2; VII, 8; I Rois XI, 29 ss.; XIV, 7; XV, 4; XVI, 1 ss.; II Rois IX, 1 ss.

plus haut; car la tendance théocratique fut si profondément enracinée en Israël qu'elle a dû faire partie de sa foi primitive. C'est là d'ailleurs un point de vue qu'on retrouve dans toutes les religions de l'antiquité. Les héros d'Israël, juges ou rois, qui le sauvaient de la main de ses ennemis et lui procuraient le repos, ainsi qu'un gouvernement régulier, furent longtemps considérés comme les représentants de Jahvé et comme des bienfaiteurs qu'il avait envoyés à son peuple[1]. La théorie en vertu de laquelle la royauté israélite aurait été contraire à la volonté de Dieu et incompatible avec le pouvoir que lui-même voulait exercer sur son peuple[2], est de date récente. Elle fut inspirée par les abus de la royauté.

2° Nous avons vu que Moïse a probablement institué un sacerdoce près du tabernacle portatif qui abritait l'arche de Jahvé[3]. Aussi avons-nous rencontré, déjà anciennement, des prêtres en Israël[4]. Mais leur nombre et leur rôle sont fort modestes et nullement conformes aux théories sacerdotales récentes et fictives du Pentateuque, qui prétendent que, dès le séjour des enfants d'Israël dans le désert du Sinaï, une tribu entière, comptant pour le moins cinquante mille âmes, aurait été mise à part pour le service du sanctuaire[5]. L'histoire nous apprend tout autre chose. Elle ne sait absolument rien d'Aaron et des prêtres, ses fils, ni des milliers de Lévites, chargés du service inférieur du sanctuaire. D'après elle, Moïse seul fonctionnait auprès du tabernacle, assisté simplement de son jeune serviteur éphraïmite Josué[6]. Dans tout le livre des Juges, on ne parle, en fait de prêtres, que du fils de l'Éphraïmite Mica, qui fut consacré par son père pour remplir les fonctions sacerdotales auprès du sanctuaire de famille[7]; du lévite bethléhémite qui le remplaça ensuite[8], mais qui fut ravi par les Danites[9];

[1] Smend, p. 61 ss. — [2] I Sam. VIII. — [3] Chap. III, § 2 de cette Histoire. — [4] Comp. Piepenbring, p. 41 s.; *Revue de l'Hist. des Religions* XXIV, 54 s. — [5] Smend, p. 70 s. — [6] Ex. XXXIII, 7 ss. — [7] XVII, 5. — [8] V. 7 ss. — [9] XVIII, 18 ss.

et du lévite de la montagne d'Éphraïm qui figure au chapitre suivant[1]. Au temple de Silo, nous ne trouvons qu'Éli, ses deux fils et le jeune Samuel[2]. Saül n'avait à son service qu'un seul prêtre, Achia[3]. David n'en avait d'abord non plus qu'un seul, Abiathar[4], auquel il adjoignit plus tard Tsadok[5], ainsi que le Jaïrite Ira[6] et quelques-uns de ses propres fils[7]. Si l'on élève le chiffre des prêtres du sanctuaire de Nob à plus de quatre-vingts[8], c'est peut-être une exagération[9]. Salomon a-t-il créé un personnel sacerdotal plus nombreux, pour le service du temple de Jérusalem? Nous l'ignorons. Il n'est question que de Tsadok et d'Abiathar[10]; encore savons-nous que ce dernier ne fonctionna guère ou point sous le règne de Salomon, puisqu'il fut destitué dès le début. Dans la suite, les documents dignes de foi ne mentionnent également que fort peu de prêtres, ce qui prouve que leur nombre était restreint. Il n'y a que les récits fictifs des Chroniques, inspirés par la législation non moins fictive des parties modernes du Pentateuque, qui parlent d'un personnel sacerdotal démesurément nombreux[11].

Les anciens Hébreux n'avaient pas besoin de beaucoup de prêtres, les familles ayant l'habitude de n'offrir des sacrifices qu'une fois l'an[12], et chacun y procédant lui-même[13]. Le prêtre n'était de rigueur que pour garder les images de la Divinité déposées dans les sanctuaires[14], et pour consulter l'oracle dans les circonstances embarrassantes[15], ou pour vider les litiges entre les particuliers, pour

[1] XIX, 1 ss. — [2] I Sam. I ss. — [3] XIV, 3, 18 ss. — [4] XXII, 20 ss.; XXIII, 9 ss.; XXX, 7 s. — [5] II Sam. VIII, 17; XV, 24 ss., 35 s.; XVII, 15; XIX, 12; XX, 25. — [6] XX, 26. — [7] VIII, 18. Comp. Piepenbring, p. 42. — [8] I Sam. XXII, 18. — [9] Smend, p. 72, note 1; Benzinger, p. 409. — [10] I Rois IV, 4. — [11] I Chron. XXIII—XXVI. — [12] I Sam. I, 3 ss., 21 ss.; XX, 29. — [13] Piepenbring, p. 40 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 52 s. — [14] Jug. XVII, 5; XVIII, 18—20, 30; I Sam. III, 3; IV, 4; VII, 1; XIV, 18. Comp. Ex. XXXIII, 11. — [15] Jug. XVIII, 5 s.; XX, 18, 23, 27 s.; I Sam. XIV, 36 s.; XXII, 9 s, 13, 15; XXIII, 9 ss.; XXX, 7 s.; Deut. XXXIII, 8. Comp. Benzinger, p. 405 ss.

savoir de quel côté était le droit et la vérité[1]. Les prêtres étaient donc à la fois les juges du peuple et les interprètes de la loi, considérée comme loi de Dieu[2]. C'est peut-être en tant que les prêtres consultaient l'oracle et servaient en quelque sorte de conseillers du peuple qu'on leur donnait le titre de pères[3].

Nous ne savons plus comment on procédait au juste pour consulter Jahvé. Nous avons vu, par une série de textes, qu'on se servait pour cela d'un Éphod. On employait dans le même but les urim et thummim[4] et, semble-t-il, aussi les Théraphim[5]. Il paraît en tout cas que les questions posées étaient bien simples, qu'elles n'exigeaient généralement, comme réponse, qu'un oui ou un non et que cette réponse se donnait moyennant le sort[6], dont le résultat était considéré comme l'expression de la volonté de Dieu[7]. Il ressort de I Samuel XIV, 41 rectifié qu'on employait pour cela deux jetons, dont l'un portait l'inscription d'urim et l'autre celle de thummim[8]. On a souvent prétendu que l'oracle des urim et thummim fut emprunté aux Égyptiens. Renan soutient encore cette opinion[9]; mais elle paraît erronée[10]. A partir de Salomon, il n'est plus guère question de la consultation de l'oracle. Par contre le prophétisme joue un rôle toujours plus grand. Il semble donc que la consultation des prophètes ait relégué celle des prêtres à l'arrière-plan.

Deutéronome XXXIII, 8—10, qui relève les principales

[1] Ex. XVIII, 15 ss.; XXI, 6; XXII, 7 s.; I Sam. II, 25. Comp. Kuenen, *Volksreligion u. Weltreligion*, p. 83 ss. — [2] Ex. XVIII, 16, 20; Deut. XXXIII, 10; XVII, 8 ss.; XXI, 5; XXIV, 8; Os. IV, 6; Mich. III, 11; Es. XXVIII, 7; Jér. II, 8; XVIII, 18; Ez. VII, 26; XXII, 26; XLIV, 23 s. Comp. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 412 ss.; Benzinger, p. 412 s.; Nowack, II, p. 97 s. — [3] Jug. XVII, 10; XVIII, 19. Comp. II Rois VI, 21; XIII, 14. — [4] Deut. XXXIII, 8; I Sam. XXVIII, 6. — [5] Jug. XVII, 5; XVIII, 14, 17 s.; Os. III, 4. — [6] Jos. VII, 14 ss.; XIV, 2; I Sam. X, 20 s.; XIV, 41 s. — [7] Prov. XVI, 33; XVIII, 18. — [8] Traduction de Kautzsch; Benzinger, p. 407 s.; Nowack, II, p. 93 s.; R. Smith, *Old Testament*, p. 292, note 1. — [9] I, p. 270, 277, 282. — [10] Dillmann, à Ex. XXVIII, 30.

fonctions des prêtres, nomme, en dernier lieu seulement, l'office de sacrificateur[1]. Il est dit là qu'ils mettent l'encens sous les narines de Jahvé et qu'ils placent l'holocauste sur son autel. Si tout père de famille pouvait anciennement offrir des sacrifices, il est pourtant naturel que, dès un temps reculé, on eût recours à l'homme de l'art pour présenter les offrandes à la Divinité, surtout dans les circonstances particulièrement solennelles. Une fois que la consultation des prêtres par l'oracle était remplacée par celle des prophètes, ceux-là devinrent même avant tout ou exclusivement des sacrificateurs. C'est ainsi qu'ils sont présentés dans I Samuel II, 28. Ce rôle de sacrificateur fut nécessairement prédominant à partir du VII^e siècle, où la centralisation du culte au temple de Jérusalem et entre les mains des Lévites fut introduite et le droit de sacrifier, enlevé aux laïques, comme nous le verrons. Nous apprenons encore dans de vieux textes, touchant les fonctions des prêtres, qu'ils offraient à Dieu la graisse des victimes, en la brûlant sur l'autel[2], ainsi que les pains de proposition, qui furent placés devant Jahvé[3].

Si les prêtres n'eurent d'abord qu'une situation très précaire, comme cela ressort d'une série d'exemples mentionnés, ils furent ensuite complètement dans la dépendance des rois, à la personne ou au sanctuaire desquels ils étaient en quelque sorte rattachés[4]. Aussi figurent-ils parmi les principaux fonctionnaires et serviteurs des rois[5]. Nous avons vu que Salomon se permit de destituer Abiathar et de mettre Tsadok à sa place. Saül alla jusqu'à exterminer tout le sacerdoce de Nob[6]. Jéroboam créa des prêtres en toute liberté[7].

Les vieux documents disent fort peu de chose des revenus

[1] Comp. Stade, I, p. 471; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 140 s. — [2] I Sam. II, 16. — [3] XXI, 7. — [4] Outre plusieurs textes cités, voy. Am. VII, 13; I Sam. II, 35. — [5] II Sam. VIII, 17; XX, 25 s.; I Rois IV, 4; II Rois XIX, 2; Jér. XXI, 1; XXXVII, 3. — [6] I Sam. XXII, 11 ss. — [7] I Rois XII, 31 s.; XIII, 33.

des prêtres. Ceux-ci recevaient assurément, pour leur entretien, certaines parties des sacrifices offerts par les fidèles. Nous n'apprenons pas quelles étaient ces portions, mais nous savons qu'ils ne s'en contentèrent pas toujours[1]. Les pains de proposition comptaient probablement aussi parmi leurs redevances[2]. Il en aura été de même de la dîme[3]. Comme on consacrait à Jahvé les prémices de la moisson et des vendanges, ainsi que les premiers-nés des hommes et des troupeaux[4], une partie de toutes ces offrandes sera revenue au sacerdoce des sanctuaires où elles furent faites[5]. Une portion notable du butin pris sur l'ennemi tombait dans le trésor du sanctuaire et aura profité au sacerdoce[6]. I Samuel II, 28, qui favorise beaucoup ce dernier et précise mieux les choses, est un texte récent et ne peut pas nous servir de guide pour les anciens temps. Quand un particulier engageait un prêtre au service de son sanctuaire privé, ce qui ne devait arriver que dans des cas fort rares, le traitement était convenu d'avance et il dépendait uniquement des deux contractants[7]. Disons encore que le vêtement professionnel du prêtre était l'éphod de lin[8].

3° Au prêtre se joignait le prophète. Primitivement les deux se confondaient. Nous allons voir que l'ancien prophétisme israélite pratiquait l'art de la divination. Dans les âges antiques, tout prêtre était devin et tout devin ou prophète était prêtre. Voilà pourquoi Moïse, Samuel et encore Élie remplissaient à la fois les fonctions sacerdotales et les fonctions prophétiques. Chez la plupart des peuples, nous trouvons la même chose. D'ailleurs, comme la consultation de l'oracle était placée entre les mains des prêtres, ils remplissaient nécessairement le rôle et les fonctions de devins[9].

[1] I Sam. II, 12 ss. Comp. IX, 23 s. — [2] XXI, 4 ss. — [3] Gen. XXVIII, 22. Comp. XIV, 20. — [4] Ex. XIII, 2, 11 ss.; XXII, 28 s.; XXIII, 19; XXXIV, 19 s., 26. — [5] Comp. I Sam. II, 29. — [6] Jos. VI, 24; I Sam. XV, 21. — [7] Jug. XVII, 10. — [8] I Sam. II, 18; XXII, 18. Comp. II, 28; XIV, 3; II Sam. VI, 14. — [9] Piepenbring, p. 19; Stade, I, p. 469 ss.; Smend, p. 93 s.; R. Smith, *Old Testament*, p. 292.

Anciennement il y avait en Israël des écoles de prophètes. On place déjà Samuel à la tête de l'une de ces écoles, mais dans un texte purement légendaire[1]. Nous ne les rencontrons ensuite que du temps d'Élie et d'Élisée, à Guilgal, à Béthel et à Jéricho[2]. Les élèves de ces écoles portaient le nom de fils de prophètes[3]. Ils avaient des maîtres, auxquels ils donnaient le titre de seigneur[4] ou de père[5]; ils les servaient[6] et ils les vénéraient profondément[7]. Ils sont quelquefois appelés prophètes tout court[8] et semblent avoir été très nombreux : on les mentionne par centaines[9]. Ils s'affiliaient à l'association, quand ils étaient encore des jeunes gens[10]. Mais ils auront pu en faire partie toute leur vie; car il y avait parmi eux des hommes mariés[11]. Ils paraissent avoir surtout vécu de la charité publique[12].

Nous possédons trop peu de renseignements vraiment historiques sur l'ancien prophétisme israélite pour savoir au juste ce qu'on faisait dans ces écoles. Il ressort de I Samuel X, 5 que les élèves cultivaient la musique et le chant. Il est à supposer qu'ils s'exerçaient aussi à la lecture, à l'écriture et à la parole et qu'ils s'instruisaient dans les principes fondamentaux du jahvisme, dans les principes religieux, moraux et sociaux qui étaient à la base de celui-ci[13]. Tiele pense que ces associations cultivaient, outre le chant et la musique, la poésie sacrée, et qu'elles conservaient les anciens hymnes, les traditions du passé; il croit encore qu'elles imprimèrent aux vieilles traditions l'esprit jahviste et une tendance éthique[14]. Nous partageons cette manière

[1] I Sam. XIX, 18 ss. Comp. X, 5 ss. — [2] II Rois II, 1, 3, 5, 15; IV, 38. — [3] I Rois XX, 35; II Rois II, 3, 5, 7, 15. — [4] II Rois II, 3; VI, 15. Comp. IV, 1. — [5] I Sam. X, 12; II Rois II, 12. Comp. VI, 21; XIII, 14; Prov. I, 8; IV, 1. — [6] II Rois III, 11; IX, 1 ss. — [7] II, 15. — [8] I Sam. XIX, 20. Comp. I Rois XX, 35 avec v. 38 et 41. — [9] I Rois XVIII, 4, 13; XXII, 6; II Rois II, 7, 16; IV, 43; VI, 1. — [10] II Rois V, 22; IX, 1, 4. — [11] IV, 1. — [12] IV, 42; V, 22. — [13] Reuss, *Les Prophètes*, I, p. 11; le même, *Geschichte*, § 119. — [14] I, p. 288, 314 s. Comp. Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 208 s.; Wildeboer, § 5, note 1 s.

de voir. Le but essentiel de ces écoles était sans contredit celui que poursuivaient Samuel, Élie, Élisée et tous les vrais prophètes d'Israël, savoir le triomphe du jahvisme sur les cultes dissidents. On cherchait certainement à y former des défenseurs zélés de la foi jahviste et des adversaires décidés de tout culte étranger, ainsi que de toute influence du dehors, car ce fut là la tendance dominante du parti prophétique de tous les temps. Mais à l'origine on s'y exerçait évidemment aussi et même avant tout dans l'art de la divination, qui était inséparable de l'ancien prophétisme.

D'après II Rois III, 15, Élisée demanda qu'on jouât de la harpe devant lui pour produire l'inspiration prophétique. Comme nous savons déjà que, dans les écoles de prophètes, on s'exerçait dans l'art musical, il est permis de penser que c'était là un moyen généralement employé par les anciens voyants pour s'exciter et produire l'exaltation prophétique. Il appert de I Samuel XIX, 20 ss. que, dans les assemblées des prophètes, on arrivait quelquefois à un état de surexcitation plus que singulier, qui rappelle les pratiques des devins ou sorciers païens. C'est évidemment parce qu'il se mêlait à l'ancien prophétisme toutes sortes d'excentricités que les prophètes sont parfois traités de fous ou d'hommes en délire [1]. Ce qui a pu contribuer également à leur faire cette réputation, ce sont les actes symboliques, fort curieux ou même étranges et extravagants, qu'ils accomplissaient fréquemment pour faire de l'impression sur le public et exprimer leur pensée d'une manière frappante et plastique [2].

Originairement les prophètes hébreux n'étaient que des devins et des magiciens, comme on les trouve parmi tous les peuples primitifs, anciens et modernes. L'usage de la divination et de la magie était même profondément enraciné

[1] II Rois IX, 11 ; Os. IX, 7 ; Jér. XXIX, 26. — [2] I Rois XI, 29 ss. ; XX, 35 ; XXII, 11 ; II Rois XIII, 15 ss. ; Es. VIII, 1 ; XX, 2 s. ; Jér. XIX, 1 ss., 10 ss. ; XXVII, 1 ss., 12 ss. ; XXVIII, 10 ss. ; XLIII, 8 ss.; LI, 59 ss. ; Ez. XXIV, 15 ss. ; XXXVII, 15 ss.

en Israël et s'y est maintenu fort longtemps[1]: toutes les législations du Pentateuque renferment des clauses qui le condamnent[2]. On voit par les textes cités qu'on pratiquait surtout la nécromancie et l'astrologie, ainsi que l'art de consulter les serpents et peut-être aussi les nuages[3]. La nécromancie ou art d'évoquer les morts existait dès les anciens temps en Israël, et Saül lui fit d'abord, nous dit-on, une vive opposition, pour y avoir finalement recours lui-même[4]. Elle s'y est maintenue après cela, en sorte qu'il fallut la combattre jusqu'à l'exil[5]. Elle était exercée par des magiciens ou des magiciennes[6], et consistait à faire monter du schéol ou séjour des morts l'esprit d'un trépassé, surtout de quelque homme illustre, comme Samuel[7]. Elle avait principalement pour but de prédire l'avenir[8]. L'interprétation des songes et des visions joua également fort longtemps un grand rôle en Israël[9], comme c'est le cas chez tous les peuples primitifs[10]. Dans la suite, le jahvisme épuré se défia de ce moyen révélateur et se mit à le combattre[11]. Nous trouvons en outre, parmi les Hébreux, des traces de rabdomancie ou art de prédire l'avenir par des baguettes ou des bâtons jetés à terre[12]. Une autre pratique très semblable était la bélomancie, consistant à deviner l'avenir au moyen de flèches qu'on tirait au sort, après y avoir inscrit les différentes

[1] I Sam. XXVIII, 3, 9; Es. II, 6; III, 3; VIII, 19; Mich. III, 7; V, 11; Jér. XXVII, 9; XXIX, 8; Zach. X, 2; II Rois XVII, 17; XXI, 6; XXIII, 24. — [2] Ex. XXII, 17; Deut. XVIII, 10 s.; Lév. XIX, 26, 31; XX, 6, 27. — [3] Comp. Maybaum, *Die Entwickelung des israelitischen Prophetenthums*, p. 12 ss. — [4] I Sam. XXVIII, 3 ss. — [5] Outre plusieurs textes cités, voy. Es. VIII, 19; XIX, 3; XXIX, 4; II Rois XXI, 6; XXIII, 24; II Chron. XXXIII, 6. — [6] I Sam. XXVIII, 3 ss. — [7] V. 8, 11, 13 s.; Es. XXIX, 4. — [8] I Sam. XXVIII, 3, 8 s.; Es. VIII, 19. — [9] Gen. XV, 1 ss., 12 ss.; XXVIII, 12 ss.; XXXI, 10, 24; XXXVII, 5 ss., 9 ss.; XLVI, 2 ss.; Nomb. XII, 6; Jug. VII, 13 ss.; I Sam. XXVIII, 6; I Rois III, 5 ss. — [10] Nicolas, ouv. cité, p. 307 s.; Scholz, ouv. cité, p. 93. — [11] Jér. XXIII, 25 ss.; XXVII, 9; XXIX, 8; Zach. X, 2; Deut. XIII, 1 ss.; Eccl. V, 6. — [12] Os. IV, 12. Comp. Nowack, II, p. 273 s.

réponses possibles. Cet usage existait chez les Babyloniens [1] et surtout chez les Arabes, qui le pratiquaient un peu autrement [2]. Nous rencontrons quelque chose de semblable en Israël [3]. D'autres pratiques similaires sont mentionnées dans l'Ancien Testament. Ainsi Éliézer demande que Jahvé lui fasse connaître, par un signe particulier, la jeune fille qui est destinée à devenir la femme d'Isaac [4]. Gédéon fait la même chose, afin de s'assurer que c'est Jahvé qui lui parle et qui l'a choisi pour affranchir Israël de l'oppression étrangère [5]. Jonathan aussi procède de cette façon pour savoir si Jahvé lui donnera ou non le succès sur les Philistins [6]. Dans d'autres cas, Jahvé indique le signe auquel on peut reconnaître ce qu'on doit faire dans des circonstances données : voilà comment il désigne les hommes avec lesquels Gédéon doit combattre les Madianites [7] et l'assure qu'il a livré le camp de ceux-ci entre ses mains [8]. Sous ce rapport les Israélites ne firent qu'imiter les peuples voisins [9]. Il est évident qu'ils ne faisaient guère ou point de différence entre l'art de prédire l'avenir et d'opérer des miracles, tel qu'il était pratiqué parmi eux, et la divination, ainsi que la magie, usitées chez les autres peuples. Ils admettaient sans difficulté que Jahvé s'était révélé par la bouche de Balaam [10], qu'il avait parlé et communiqué des songes révélateurs à des païens, aussi bien qu'aux patriarches [11]. Ils plaçaient Moïse et ses miracles à peu près sur la même ligne que les magiciens d'Égypte et leurs prodiges [12]. Leurs prophètes étant des devins, ils les considéraient comme des hommes capables de voir ce que d'autres ne pouvaient pas voir, et ils les appelaient pour cette raison

[1] Ez. XXI, 26. — [2] Winer, ouv. cité, art. *Wahrsagerei*. — [3] II Rois XIII, 15—19. Comp. I Sam. XX, 20 ss., 35 ss. — [4] Gen. XXIV, 12 ss. — [5] Jug. VI, 17 ss., 36 ss. — [6] I Sam. XIV, 8 ss. — [7] Jug. VII, 4 ss. — [8] V. 9 ss. — [9] I Sam. VI, 1—9. — [10] Nomb. XXIII, 5 ss. ; XXIV, 2 ss. — [11] Gen. XX, 3 ss. ; XL, 5 ss. ; XLI, 1 ss. — [12] Ex. VII, 11 s. ; VIII, 3, 14.

des voyants[1]. Aussi Saül s'adresse-t-il à Samuel pour apprendre ce que sont devenues les ânesses égarées de son père[2]. Jéroboam envoie sa femme auprès du prophète Achia, pour le consulter au sujet de son fils malade[3]. Et Ben-Hadad, roi de Syrie, a recours à Élisée pour savoir s'il guérira de sa maladie[4]. On rétribuait même les voyants qu'on consultait, ce qui prouve bien qu'ils exerçaient leur art comme un véritable métier[5]. On les croyait aussi capables de guérir les maladies[6], évidemment d'une manière magique ou miraculeuse ; car on était convaincu que Jahvé seul pouvait réellement opérer les guérisons[7].

Un récit fort curieux, qui jette une vive lumière sur une autre face de l'ancien prophétisme, c'est le suivant : Au moment où Achab et Josaphat allaient se mettre en campagne, pour enlever aux Syriens Ramoth en Galaad, le roi de Juda exprima le désir que Jahvé fût d'abord consulté au sujet de cette entreprise. Achab rassembla donc autour de lui quatre cents prophètes et leur posa la question : «Irai-je attaquer Ramoth en Galaad ou dois-je y renoncer?» Ils lui conseillèrent unanimement d'y monter, en l'assurant de la victoire. Josaphat, n'étant pas entièrement satisfait de cette réponse, demanda s'il n'y avait pas quelque autre prophète de Jahvé qu'on pût consulter. Achab répondit qu'il y avait un certain Michée, fils de Jimla, mais qu'il n'aimait pas l'interroger, parce qu'il ne lui prédisait jamais rien de bon. Pour répondre au désir de Josaphat, il le fit toutefois mander. Les deux rois occupèrent leurs trônes sur la place de Samarie, à l'entrée de la porte, et tous les prophètes prophétisaient devant eux. Un certain Sédécias, fils de Kanaana, s'était fait des cornes de fer et dit, au nom de

[1] I Sam. IX, 9, 11 ; II Sam. XXIV, 11 ; II Rois XVII, 13; Es. XXIX, 10 ; XXX, 10 ; Mich. III, 7. Comp. Am. I, 1 ; VII, 12 ; II Rois VI, 12. — [2] I Sam. IX, 3 ss. — [3] I Rois XIV, 1 ss. — [4] II Rois VIII, 7 ss. — [5] I Sam. IX, 7 s. ; I Rois XIII, 7 ; XIV, 3 ; II Rois V, 15 s. ; VIII, 8 s. ; Mich. III, 11. Comp. Nomb. XXII, 7. — [6] II Rois V, 3 ss. ; XX, 7. — [7] Ex. XV, 26; Nomb. XII, 13 ; II Rois V, 7 ; XX, 5.

Jahvé, en s'adressant à Achab : « Avec ces cornes tu frapperas les Syriens, jusqu'à les détruire. » Tous les autres prophètes s'exprimaient de même. Le courtisan qui était allé appeler Michée l'avait engagé à user de complaisance envers le roi, en abondant dans le même sens. Mais, en homme de principe, le prophète déclara qu'il n'annoncerait que ce que Jahvé lui dirait. Achab lui posa la même question qu'aux autres prophètes. Michée répondit comme eux, promettant le succès, mais évidemment sur un ton ironique. Alors Achab lui fit entendre qu'il ne voulait connaître que la vérité. Là-dessus le prophète affirma que Jahvé avait mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous les prophètes présents, pour annoncer le succès au roi, afin de le perdre. Sédécias, entendant cette parole, frappa Michée sur la joue, en disant : « Par où l'esprit de Jahvé est-il sorti de moi pour te parler ? » Quant à Achab, il ordonna qu'on jetât le prophète revêche en prison, jusqu'à ce que lui revînt en paix. En entendant cet ordre, Michée dit au roi : « Si tu reviens en paix, Jahvé n'a point parlé par moi [1] ».

Ce récit montre comment les choses se passèrent quelquefois à ces sortes de consultations. Celui qui interrogeait l'oracle et qui, d'après ce que nous avons vu, rétribuait le voyant, tâchait d'obtenir une réponse conforme à ses désirs. Et quand la réponse se prononçait dans un sens différent, il répétait la consultation, en s'adressant à un autre homme de Dieu ou plusieurs fois au même [2]. On voit aussi que, parmi les prophètes, il y avait toujours des gens complaisants pour satisfaire les désirs du public. N'était-ce pas le moyen d'avoir le plus de clients et de gagner le plus d'argent ? Vu le recrutement des prophètes, qui se formaient dans les écoles, et cela par centaines, il est naturel que beaucoup de jeunes gens y fussent attirés sans vocation intérieure ; pour eux la prophétie n'était qu'un métier et une routine. Aussi voyons-nous qu'un disciple d'Élisée

[1] I Rois XXII, 1—28. — [2] Nomb. XXIII s.

cherche à tirer profit de ses fonctions prophétiques[1]. Combien d'autres auront fait la même chose! Il est fort probable que la plupart des prophètes se livraient à l'art de la divination pour gagner leur vie, plutôt que dans un intérêt supérieur, et que les prophètes uniquement guidés par l'attachement à Jahvé furent toujours en petit nombre, comme nous le voyons dans la scène de tout à l'heure. De là une lutte qui éclatera bientôt entre deux catégories de prophètes et dont nous trouvons ici la première trace : les uns prétendront être seuls de vrais prophètes et parler seuls au nom de Jahvé, et ils accuseront les autres d'être de faux prophètes. Ceux-ci parleront sans doute également au nom de Jahvé; mais leurs antagonistes leur reprocheront de dire ce qui vient de leur propre cœur et non ce qui vient de la bouche de Dieu, celui-ci ne leur ayant point parlé et ne les ayant point envoyés[2]. C'est incontestablement à cause de cette mauvaise réputation qui s'était attachée au titre de prophète ou de disciple de prophète qu'Amos déclara qu'il n'était ni l'un ni l'autre[3].

Cette conception est toutefois trop subjective. Si nous voulons juger les adversaires de Michée et tous les prophètes de la même catégorie d'une manière objective et impartiale, il faut encore nous placer à un autre point de vue. Ainsi il ne faudrait pas croire que les prophètes qui annoncèrent la victoire à Achab le firent par pure flatterie. C'était aussi par suite de la foi traditionnelle, qui se confondait en quelque sorte avec le patriotisme. Ces prophètes pensaient que Jahvé était assez puissant pour donner le succès à son peuple et qu'il devait nécessairement le lui procurer, en sa qualité de protecteur d'Israël. Michée, au contraire, accusé d'être un prophète de malheur, à l'instar

[1] II Rois V, 20 ss. — [2] Os. IV, 5; IX, 7 s.; Mich. II, 11; III, 5—7, 11; Es. XXVIII, 7; XLIV, 25; Jér. XIV, 14 s.; XXIII, 11 ss., 16, 21; XXVII, 15; XXVIII, 15; XXIX, 8 s., 31; Ez. XIII, 2 ss., 6 s., 17 ss.; XXII, 25, 28; Zach. X, 2. — [3] Am. VII, 14.

d'Élie, parce qu'il annonçait une défaite, devait, aux yeux de tout le monde, imbu des idées du passé, paraître dénué de foi et de patriotisme. Cela n'était pas non plus juste. Michée croyait, aussi bien que les autres prophètes, à la puissance de Jahvé et il aimait son peuple autant qu'eux. Mais il se rendait mieux compte de la culpabilité d'Achab et de son peuple, parce qu'il avait des conceptions morales plus élevées et une notion plus saine de Dieu. Il était convaincu qu'en vertu de sa justice Jahvé devait punir son peuple, parce qu'il était coupable, au lieu de le secourir. Nous avons donc là en miniature le grand conflit qui éclatera entre ceux que nous appelons les vrais prophètes et qui tous paraissent être des prophètes de malheur, et les faux prophètes, qui annonçaient de préférence la paix, le bonheur, la bénédiction divine. Ces derniers n'étaient pas nécessairement et généralement des imposteurs. Ils prophétisaient au nom de Jahvé et croyaient souvent annoncer la vérité. Mais, en faisant cela, ils se plaçaient au point de vue traditionnel et inférieur, tandis que leurs rivaux se laissaient guider par des conceptions supérieures[1].

L'exemple de Michée, comme celui de son contemporain Élie, prouve que le règne d'Achab fit entrer le prophétisme jahviste dans une nouvelle phase. Le culte de Baal pouvant alors se déployer librement en Israël, à la manière phénicienne, et manifester, plus ouvertement que jamais, sa vraie nature, un certain nombre de prophètes israélites eurent conscience qu'un tel culte différait essentiellement de celui de Jahvé, tel qu'ils le concevaient, qu'il était absolument incompatible avec lui et ne pouvait pas lui être associé plus longtemps. Ils sentirent le besoin de combattre le syncrétisme auquel on s'était grandement laissé aller depuis l'époque des juges, en alliant le jahvisme avec le baalisme. Le prophétisme supérieur, dont nous constatons ainsi le réveil, se rattacha, d'un côté, au mosaïsme, qui avait déjà

[1] Comp. Kuenen, *De profeten*, I, p. 57 ss. ; II, p. 99 ss., 350 ss.

posé comme principe fondamental l'adoration exclusive de Jahvé, et, d'un autre côté, il prépara la voie au prophétisme éthique des temps postérieurs. Nous venons de voir que Michée se distinguait des autres prophètes, parce qu'il se rendait compte de la culpabilité d'Achab et qu'il pensait que Jahvé n'était pas seulement le protecteur de son peuple, mais aussi son juste juge, qui le châtierait, en cas de besoin. Et plus haut nous avons vu qu'Élie ne protesta pas seulement contre le culte de Baal, mais aussi contre l'iniquité commise par Achab à l'égard de Naboth. Ces hommes, qui n'étaient probablement pas tout à fait isolés et qui auront fait des disciples, animés du même esprit, attribuaient donc à Jahvé un caractère moral. Et c'est assurément pour cela qu'il leur paraissait impossible d'associer son culte au culte licencieux et grossier de Baal, impossible de servir à la fois les deux dieux. C'est pour cela encore qu'ils trouvaient fort coupables ceux qui se livraient au culte de Baal et qu'ils les jugeaient dignes des châtiments de Jahvé. Ces traits montrent que le terrain se préparait pour le prophétisme du VIII^e^ siècle, qui rompra complètement avec le jahvisme inférieur du passé [1].

Il nous reste à relever un dernier trait, qui nous permettra en même temps de constater que, si un prophétisme nouveau tend à se dégager de la routine traditionnelle, celle-ci continue à exercer, sous bien des rapports, son empire, non seulement sur la foule des prophètes vulgaires, mais même sur un Élie et un Élisée. Ceux-ci n'avaient pas l'idée qu'il fallait défendre le jahvisme par la seule persuasion, mais ils recouraient encore avant tout à des moyens violents pour atteindre leur but. Cela était conforme aux usages du temps, aux usages des Hébreux et des autres peuples. Les anciens prophètes d'Israël se mêlaient activement aux affaires publiques et influaient, à un haut degré, sur l'établissement des différentes dynasties. On attribue à Samuel la

[1] Comp. Tiele, I, p. 328 ss.

fondation de la dynastie et de Saül et de David[1]. Le prophète Nathan contribua puissamment à faire monter sur le trône de David son fils Salomon, à la place d'Adonia, auquel il aurait dû revenir de droit[2]. C'est au prophète Achia, dit-on, qu'est due la révolution aboutissant au schisme et à l'élévation de Jéroboam sur le trône d'Israël[3], ainsi que le renversement de cette même dynastie[4]. D'autres prophètes doivent même avoir concouru à ce dernier événement[5]. On prétend que le prophète Schemaïa s'opposa à ce que Roboam fît la guerre au royaume d'Israël et compromît l'existence de celui-ci[6]. Le prophète Jéhu se prononça contre Baescha et sa maison[7]. Enfin on attribue à la fois à Élie et à Élisée le renversement de la maison d'Achab et son remplacement par celle de Jéhu[8]. Les renseignements sur la participation d'Élisée à cet événement sont si précis et circonstanciés qu'il n'y a pas lieu de les mettre en doute. Et si même la plupart des autres notices de ce genre sont empruntées à des légendes, il faut convenir que celles-ci n'auraient pas pu se former si l'ancien prophétisme n'avait pas joué un rôle politique important. C'est là une nouvelle preuve de l'infériorité de ce prophétisme. Il ne faut pas perdre de vue que la plupart des révolutions mentionnées entraînèrent une abondante effusion de sang. Celle dont Jéhu fut l'instrument et le bénéficiaire est particulièrement significative à cet égard. Les prophètes avaient une large part de responsabilité dans ces tueries ; ils les provoquaient et les approuvaient. Élie doit avoir procédé au massacre de centaines de prêtres de Baal[9], comme Samuel doit avoir immolé de sa propre main le roi des Amalécites Agag[10]. Il y a d'autant moins lieu de s'étonner de ces faits qu'au sein de la chrétienté, où l'on possède cependant l'Évangile d'amour de

[1] I Sam. IX s.; XVI. — [2] I Rois I, 11 ss. — [3] XI, 29 ss. — [4] XIV, 5 ss. — [5] XIII, 1 ss. — [6] XII, 22 ss. — [7] XVI, 1 ss. — [8] XIX, 15 ss.; XXI, 17 ss. ; II Rois VIII, 12 ss. ; IX, 1 ss. — [9] I Rois XVIII, 40. — [10] I Sam. XV, 32 s.

Jésus, des carnages tout aussi sanglants ont souvent été provoqués et sanctionnés, pour cause de religion, par les autorités ecclésiastiques. Pour faire triompher le jahvisme, ses partisans recouraient donc à la violence, c'est-à-dire qu'ils employaient les mêmes moyens dont usaient Jézabel et Athalie pour procurer le succès au culte de Baal. Sous ce rapport encore, l'ancien Israël, avec ses rois et ses prophètes, se trouvait au niveau de la Phénicie et des autres peuples de l'antiquité.

§ 3. Jahvé le dieu d'Israël.

Nous avons vu que primitivement Jahvé était avant tout conçu comme le dieu de l'orage[1]. Au point où nous sommes arrivés, il est possible d'aller plus loin et de saisir les principales perfections que les anciens Israélites attribuaient à leur dieu, comment ils se représentaient leurs rapports avec lui et son activité dans ce monde.

Ils n'avaient pas l'idée d'un être suprême, unique en son genre, créateur et conservateur de toutes choses. Ils considéraient simplement Jahvé comme leur dieu national, dont l'existence n'excluait nullement celle de beaucoup d'autres Divinités[2]. Nous savons déjà que l'adoration exclusive de Jahvé était un vieux principe en Israël, remontant sûrement jusqu'à Moïse[3]. Si l'on s'est plus d'une fois écarté de ce principe, on y est sans cesse revenu et il a fini par triompher sur toute tendance opposée. C'est donc avec raison qu'on a placé ce principe en tête du décalogue[4]. Il est positivement la loi ou le dogme fondamental de la religion d'Israël. Dès les anciens temps, le jahvisme imposait par conséquent à ses adhérents la monolâtrie, l'adoration d'un seul dieu. Mais il

[1] Chap. III, § 2 de cette Histoire. — [2] Comp. Schultz, p. 119 ss.; Piepenbring, p. 22 ss.; Baudissin, I, p. 55 ss.; Sellin, ouv. cité, I, p. 85 ss. — [3] Chap. III, § 1 de cette Histoire. — [4] Ex. XX, 3; XXXIV, 14.

ne faut pas confondre cette monolâtrie simple et pratique avec la notion philosophique et spéculative du monothéisme, avec la thèse qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu. Pendant longtemps les jahvistes les plus fidèles n'ont pas songé à nier l'existence de tout autre dieu que le leur. Ils trouvaient au contraire tout naturel que chaque peuple eût son dieu, comme Israël avait le sien. Nous en avons des preuves nombreuses dans l'Ancien Testament, comme on peut le voir dans les ouvrages cités au commencement de ce paragraphe. Les Hébreux ne distinguaient pas comme nous entre le seul vrai Dieu, dont ils n'avaient pas l'idée, et les vaines idoles, mais simplement entre Jahvé, leur dieu, qu'ils devaient seul adorer, et les dieux des autres nations, dont chacun n'avait également droit qu'à l'adoration des fidèles de son ressort [1]. En théorie ils étaient donc des polythéistes et en pratique, des monolâtres; mais ils n'étaient pas monothéistes.

Et de même qu'ils pensaient que Jahvé n'était que leur dieu national, de même ils étaient persuadés que son pouvoir ne s'étendait pas au delà des frontières de la Palestine, mais qu'il était restreint à cette région, comme celui des autres dieux était limité à leur pays respectif. Cela ressort d'une parole mise dans la bouche de David et d'après laquelle Canaan est l'héritage de Jahvé, tandis qu'en quittant ce pays on est réduit à servir d'autres dieux [2]. Cela résulte également de la conduite de Naaman, qui, avec l'approbation du prophète Élisée, emporte une charge de terre de deux mulets du pays de Canaan, afin de pouvoir offrir, dans la Syrie, des sacrifices à Jahvé [3]. Même l'élite de la nation israélite croyait donc celui-ci et son culte indissolublement unis au sol de la Palestine. Naomi et Ruth expriment la pensée qu'en Moab on sert le dieu de ce pays, comme en Canaan on sert le dieu d'Israël [4]. Un texte biblique semble dire que, lorsque le roi

[1] Ex. III, 18; V, 3; Jug. XI, 24. — [2] I Sam. XXVI, 19. — [3] II Rois V, 17—19. — [4] Ruth I, 15 ss.; II, 12.

de Moab, assiégé par les Israélites dans la capitale de son royaume, offrit son fils premier-né en holocauste au dieu du pays, la colère de celui-ci s'enflamma contre Israël et l'obligea à lever le siège[1]. Cela implique l'idée que le dieu de ce pays y régnait en maître absolu et que, du moment qu'il était disposé à déployer son pouvoir, Israël était forcé de céder. Même pour des prophètes comme Amos et Osée, tout pays étranger est impur et ce qui s'y trouve, parce qu'un tel pays est en dehors du domaine de Jahvé et de son culte[2]. De bonne heure cependant, probablement à la suite des victoires éclatantes remportées par David sur les ennemis d'Israël, on s'éleva à la conception que Jahvé était plus puissant que tous les autres dieux et qu'il pouvait aussi protéger ses adorateurs en dehors de la Palestine. D'après les plus anciennes sources de la Genèse, Jacob obtient l'assurance que Jahvé l'accompagnera en Mésopotamie et l'y protégera[3]; Jahvé est aussi avec Joseph en Égypte[4], et il y accompagne plus tard Jacob[5]. Un vieux récit raconte que l'arche de Jahvé, prise par les Philistins et emportée dans leur pays, les maltraita, eux et leur dieu[6]. L'antique légende se rapportant à Élie nous dit que Jahvé opéra par ce prophète des miracles à Sarepta, sur le territoire de Sidon[7].

Les Hébreux du temps jadis ne s'étaient pas plus élevés à l'idée de la spiritualité parfaite de Jahvé qu'à la pensée qu'il était le seul vrai Dieu. Ils se le représentaient au contraire entièrement à l'image de l'homme, tout en lui attribuant un pouvoir supérieur. De là les nombreux anthropomorphismes de l'Ancien Testament, qui étaient primitivement très grossiers et enfantins[8]. Plus tard ces anthropomorphismes prirent un caractère plus pur, plus spiritualiste, et devinrent même un facteur important dans le progrès de la religion d'Israël. Comme les Hébreux se représentaient leur dieu à l'image

[1] II Rois III, 27. — [2] Am. VII, 17; Os. IX, 3 s. — [3] Gen. XXVIII, 20—22 — [4] XXXIX, 2 ss. — [5] XLVI, 3 s. — [6] I Sam. V, 1 ss. — [7] I Rois XVII, 8 ss. — [8] Chap. XIII, § 2 de cette Histoire; Piepenbring, p. 24 ss.

de l'homme, ils lui prêtaient un caractère moral, qu'ils concevaient toujours plus pur, à mesure que leur idéal moral s'épura. Ils imprimèrent ainsi à leur religion un cachet qui, avec le temps, devait la rendre bien supérieure à toutes les autres. Car ce qui constituera finalement l'immense supériorité du prophétisme israélite et ensuite de l'Évangile, qui en est l'épanouissement, c'est leur caractère éminemment éthique, qui les élève au-dessus des religions de la nature et des stériles spéculations de la scolastique juive.

Jahvé est conçu comme un être surhumain, dont le savoir et le pouvoir dépassent de beaucoup ceux de l'homme. La force ou la puissance était même son attribut par excellence. On ne saurait pourtant déduire cela du nom d'*El*, qui lui est donné dès les anciens temps et qu'on a souvent traduit par «le Fort». Car le sens de ce nom, appliqué par les Sémites en général à toute Divinité quelconque, est incertain [1]. Il en est de même du titre de *Schaddaï*, qui est également déjà appliqué à Jahvé dans quelques vieux textes et qu'on traduit d'habitude par «le Puissant» [2]. Mais tous les documents bibliques, aussi les plus anciens, sont dominés par la pensée que Jahvé possède une puissance extraordinaire et qu'il la déploie surtout pour terrasser les ennemis de son peuple [3]. Son savoir supérieur éclate principalement dans l'usage des oracles, très fréquent en Israël, comme parmi tous les peuples de l'antiquité. Cet usage part de l'idée que la Divinité connaît les choses les plus secrètes, qui échappent complètement à l'homme. D'autres traits de l'ancienne littérature biblique supposent le savoir étendu de Jahvé [4]. Il faut pourtant remarquer que, si son pouvoir n'est généralement pas limité, son savoir l'est bien réellement. Ainsi il est obligé de descendre du ciel pour voir la tour de Babel [5] et s'enquérir de la corruption de Sodome et de Gomorrhe [6]; il est

[1] Smend, p. 26. Comp. Halévy, ouv. cité, I, p. 71 ss. — [2] Smend, p. 26 s. — [3] Piepenbring, p. 108 s. — [4] Piepenbring, p. 111. — [5] Gen. XI, 5, 7. — [6] XVIII, 21.

également obligé de mettre Abraham à l'épreuve pour connaître sa fidélité envers lui[1]. On pourrait encore relever beaucoup d'exemples du même genre[2].

La puissance extraordinaire de Jahvé inspirait nécessairement à ses adorateurs une grande confiance en lui. Elle leur inspirait cependant bien plus de crainte, parce qu'elle n'était pas encore complétée par les attributs de la sagesse et de la bonté, dont le but est de faire tout pour le mieux. Cette crainte était augmentée par la circonstance que Jahvé était très jaloux de son pouvoir et porté à maintenir une distance respectable entre lui et les hommes. Il veillait avec soin à ce que les fidèles ne franchissent pas les limites qui leur étaient tracées et n'approchassent pas trop près de lui. Quiconque ne se tenait pas à la distance voulue était puni de mort[3]. De là la légende qui nous dit que Jahvé frappa les gens de Bethschémesch, parce qu'ils avaient regardé son arche[4], et celle qui rapporte qu'il s'enflamma de colère contre Uzza et le fit mourir, parce qu'il avait étendu la main vers ce meuble sacré[5]. La sainteté de Jahvé se communiquait en effet aux objets qui lui étaient consacrés.

Le caractère inabordable de Jahvé s'appelle sa sainteté[6], qui primitivement ne signifiait point sa pureté morale, mais sa majesté inaccessible[7]. Jahvé est redoutable par sa sainteté[8]. Celle-ci est en outre dans un rapport intime avec sa jalousie[9] et avec sa colère[10]. Tout lecteur attentif de la Bible sait que l'attribut de Dieu dont il est le plus souvent question dans l'Ancien Testament, à côté de sa puissance, c'est sa colère. Une autre perfection de Dieu, qui sert en quelque sorte de contre-poids à celle-ci, c'est sa miséricorde,

[1] XXII, 1 ss, 12. — [2] Ex. III, 8; XIX, 9, 11, 18, 20; XXXIV, 5; Nomb. XI, 17, 25; XII, 5; XXII, 9, 20; XXIII, 3 s., 16. — [3] Ex. XIX, 12, 21 ss.; XXXIII, 20; Jug. XIII, 22; Es. VI, 5. — [4] I Sam. VI, 19. — [5] II Sam. VI, 6 s. — [6] I Sam. VI, 20. — [7] Piepenbring, p. 96 ss. — [8] Ex. XV, 11; Jos. XXIV, 19. — [9] Jos. XXIV, 19. — [10] Ex. XV, 7; XXXII, 10 ss. Comp. Piepenbring, p. 99.

mentionnée beaucoup plus rarement, mais revenant pourtant aussi déjà dans quelques vieux textes. La miséricorde de Jahvé apparaît avant tout comme un déploiement de sa puissance en faveur de son peuple [1], ou comme un ralentissement de sa colère, aboutissant au pardon des péchés commis envers lui [2]. Elle a pourtant encore un caractère fort capricieux: Jahvé fait en réalité grâce ou miséricorde à qui il veut [3], par suite de son pouvoir suprême, à la manière des anciens souverains despotiques de l'Orient, qui se plaisaient aussi à manifester leur pouvoir, soit par les rigoureux châtiments infligés aux adversaires et aux coupables, soit, de temps à autre, par quelque acte de clémence, qui n'avait pas besoin d'être motivé autrement que par le bon plaisir de celui qui aimait à faire ainsi parade de son pouvoir absolu. Anciennement on cherchait à corriger cette imperfection divine par la notion de l'alliance, en vertu de laquelle Jahvé se serait solennellement engagé à tenir fidèlement une promesse faite ou à observer inviolablement un pacte conclu [4]. Plus tard on la corrigera en concevant l'idée de la fidélité absolue de Dieu.

La sainteté morale de Jahvé et sa justice se manifestent encore presque exclusivement sous la forme de la vengeance, frappant ceux qui commettent quelque méfait. Sa vengeance est une conséquence de sa jalousie et de sa colère [5]. Elle se déploie principalement dans les jugements exercés contre la méchanceté des hommes. Jahvé venge le sang versé par Caïn et se déclare le vengeur de celui-ci, au cas où quelqu'un le tuerait [6]. Il châtie l'iniquité des contemporains de Noé et sauve ce seul juste du déluge universel [7]. Il punit aussi l'orgueil des constructeurs de la tour de Babel [8], ainsi que la corruption des habitants de Sodome et de Gomorrhe [9], etc. La puissance de Jahvé était cependant

[1] Ex. XV, 13. — [2] XXXIV, 6 s. — [3] XXXIII 19. — [4] Kraetzschmar, p. 58 ss., 70 ss., 96 s. — [5] Piepenbring, p. 100. — [6] Gen. IV, 9—15. Comp. XLII, 22. — [7] VI ss. — [8] XI, 1 ss. — [9] XIX.

tellement prédominante sur tous ses autres attributs qu'elle empêchait une conception vraiment pure de sa sainteté et le faisait considérer comme l'auteur, non seulement du bien, mais aussi du mal qui arrive dans le monde. C'est lui qui endurcit le cœur de Pharaon et des Égyptiens [1], de Sihon [2] et des Cananéens [3]; lui qui met la discorde entre Abimélec et les citoyens de Sichem [4], qui pousse les fils d'Éli à mépriser les exhortations de leur père [5], qui envoie à Saül un mauvais esprit [6], qui excite David contre son peuple et le porte à faire un recensement coupable [7]; lui enfin qui amène Roboam à repousser les vœux légitimes du peuple [8], qui fascine les prophètes d'Israël par un esprit de mensonge [9], qui empêche le peuple de voir, d'entendre, de comprendre sa volonté, afin qu'il ne se convertisse pas [10]. Aussi le prophète Amos déclare-t-il, en thèse générale, qu'il n'arrive point de malheur, sans que Jahvé en soit l'auteur [11].

Ce dieu n'apparaissait donc pas encore comme une providence sage et parfaite, n'ayant pour but que le bonheur des hommes, mais comme une puissance capricieuse ou comme un souverain irascible. De là le soin qu'on mit, quand une calamité privée ou publique sévissait, à découvrir la cause de son courroux et le meilleur moyen de l'apaiser [12]. On comprend sans peine que, dans ces conditions, le sentiment dominant des Israélites envers leur dieu ne pouvait pas être celui d'une confiance filiale, mais qu'il était bien plus celui d'une crainte servile. C'est ce qui se voit dans beaucoup de circonstances et, par exemple, dans le récit de II Samuel VI. Nous apprenons ici que David voulait faire transporter l'arche sainte à Jérusalem, la nouvelle capitale de son royaume. Mais par suite de l'accident

[1] Ex. IV, 21; VII, 3; IX, 12; X, 1, 20, 27; XIV, 4, 8. — [2] Deut. II, 30. — [3] Jos. XI, 20. — [4] Jug. IX, 23. — [5] I Sam. II, 25. — [6] XVI, 14 s.; XVIII, 10; XIX, 9. — [7] II Sam. XXIV, 1 ss. Comp. I Sam. XXVI, 19. — [8] I Rois XII, 15. — [9] XXII, 19—23. — [10] Es. VI, 9 s. Comp. XXIX, 10—12. — [11] Am. III, 6. — [12] II Sam. XXI, 1 ss.

arrivé à Uzza, il prit peur et interrompit son entreprise, jusqu'à ce qu'il fût rassuré au sujet des véritables dispositions de Jahvé[1].

L'image de Jahvé prend un aspect plus attrayant, en qualité de protecteur de son peuple. Déjà les patriarches sont guidés, protégés et gardés par lui. Puis il sauve les enfants d'Israël de la servitude d'Égypte, il en a soin pendant le voyage du désert, il leur aide à soumettre les Cananéens, etc. Mais cette providence divine est tout à fait particulariste ; elle ne se déploie qu'en faveur d'Israël. Comme Jahvé n'était que le dieu de ce peuple, il ne devait sa protection qu'à lui, il n'avait aucune obligation envers les autres nations. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre que Jahvé ait pu engager les enfants d'Israël à emporter des vases d'or et d'argent des Égyptiens et favoriser ce détournement[2].

Il résulte de ce qui précède que Jahvé était censé intervenir de mille manières dans l'histoire de son peuple. Et c'est par là précisément que se manifestait sa puissance. On voyait son intervention dans tout ce qui était extraordinaire ou inexplicable. Tandis que l'action de la providence divine nous apparaît avant tout dans l'ordre moral du monde, l'antiquité la voyait surtout dans le miracle. On n'a qu'à lire quelques pages de la Bible pour constater que Jahvé intervient constamment dans la vie des premiers hommes et des patriarches d'abord, et ensuite dans les événements concernant son peuple. Malgré cela l'ancien Israël n'avait pas l'idée de la toute-présence de son dieu, aussi peu que celle de sa toute-science ou de sa toute-puissance, comme nous en avons fourni une série de preuves. La spéculation philosophique, qui lui était complètement étrangère, sent le besoin de s'élever à ces notions abstraites, mais non la simple foi religieuse, qui était la sienne. Celle-ci ne se préoccupe pas de la question de savoir si la

[1] V. 9 ss. — [2] Ex. III, 21 s. ; XI, 2 s. ; XII, 35 s.

Divinité est capable de tout faire et de tout connaître ou d'être présente partout; il lui suffit d'avoir l'assurance qu'elle sait tout ce qui concerne le fidèle et qu'elle est capable de le secourir partout où il se trouve. Jahvé intervenait dans le monde par son Maleach[1]. Il le faisait aussi par son esprit[2]. Au sujet de ce dernier il faut faire remarquer que, dans les anciens temps, son action apparaît comme une simple possession momentanée de certains hommes, qu'il remplit de qualités supérieures, du don de prophétie[3] et du courage héroïque[4]. Ou bien il exerce une action funeste : il fait éclater le désaccord entre Abimélec et les habitants de Sichem[5], et il produit l'état mélancolique du roi Saül[6].

Nous avons vu que primitivement Jahvé était censé habiter le mont Sinaï[7], et que dans la suite, quand les Israélites étaient établis depuis longtemps dans le pays de Canaan et y avaient érigé de nombreux sanctuaires en l'honneur de Jahvé, où ils lui offraient des sacrifices, où ils consultaient son oracle, où ils avaient aussi dressé son image, — ils prirent l'habitude de le localiser aux différents lieux de culte de la Palestine[8]. A partir du moment où l'arche de Jahvé était définitivement installée sur le mont Sion, d'abord dans la tente dressée par David[9] et ensuite dans le temple construit par Salomon[10], Sion, le temple et Jérusalem furent considérés comme la demeure particulière de Jahvé[11]. De bonne heure cependant, on pensait aussi que Jahvé habitait le ciel[12]. On cherchait à concilier cette conception plus spiritualiste avec le point de vue primitif,

[1] Chap. III, § 2 de cette Histoire. — [2] Piepenbring, p. 140 ss. — [3] Nomb. XI, 17, 24 s. — [4] Jug. III, 10 ; VI, 34 ; XI, 29 ; XIII, 25 ; XIV, 6, 19 ; XV, 14 ; I Sam. XI, 6. — [5] Jug. IX, 23. — [6] I Sam. XVI, 13 ss., 23 ; XVIII, 10 ; XIX, 9. — [7] Chap. III, § 1 de cette Histoire. — [8] Chap. VII, § 1 de cette Histoire. — [9] II Sam. VI. — [10] II Rois VIII, 1—13. — [11] Am. I, 2 ; Es. VI, 1, 5 ; VIII, 18 ; XXIV, 23 ; Mich. IV, 7 ; etc. — [12] Gen. XXVIII, 10 ss. ; I Rois XXII, 19 ; II Rois II, 11. Comp. Gen. XI, 5, 7 ; XVIII, 21 ; Ex. III, 8 ; XIX, 9, 11, 18, 20.

en disant que Jahvé venait bénir les fidèles dans tout sanctuaire qui lui était consacré[1], ou qu'il était apparu aux pères dans les différents endroits où il y avait des sanctuaires : à Sichem[2], à Hébron[3], à Beerschéba[4], à Béthel[5], à Ophra[6], même à Sion[7]. On peut se demander si l'idée, que Jahvé habite le ciel, ne fut pas inspirée par le caractère en partie astral de l'ancienne religion sémitique et hébraïque. Il se peut aussi qu'à partir d'un certain moment le parti prophétique se soit efforcé de faire de Jahvé le dieu du ciel, afin de détrôner ainsi les autres Divinités astrales, adorées par les Hébreux d'autrefois. D'un autre côté, nous avons vu que, pendant longtemps, Jahvé passait pour le dieu de l'orage et que les dieux étaient censés habiter de préférence les cimes des montagnes, entourées de nuages et touchant en quelque sorte au ciel. Tout cela, ainsi que le sentiment naturel qui porte l'homme à chercher le secours divin au-dessus de la terre, a pu contribuer à localiser Jahvé au ciel.

§ 4. Le culte.

Chez les hommes primitifs, qui n'ont guère l'idée de la moralité, les actes du culte jouent un rôle prépondérant; ils sont la traduction extérieure unique ou principale de leurs rapports avec la Divinité; ils sont tout le côté pratique de la religion ou à peu près; c'est par eux que celle-ci se mêle à la vie de chaque jour. Aussi contribuent-ils, dans une large mesure, à nous faire connaître les notions que les fidèles nourrissent sur la Divinité, en nous montrant par quels moyens ils cherchent à obtenir ses faveurs ou à détourner son courroux. D'un autre côté, le culte peut être

[1] Ex. XX, 24. — [2] Gen. XII, 6 s. — [3] XIII, 18; XV, 1 ss.; XVIII, 1 ss. — [4] XXVI, 23 s.; XLVI, 1 ss. — [5] XXVIII, 10—22. — [6] Jug. VI, 11 ss. — [7] II Sam. XXIV.

une image fort imparfaite de la religion, il peut la fausser ou entraver son influence sur la vie. Il n'est pas une expression spontanée, libre et vivante de la piété; car il est rivé à des rites donnés, transmis par la tradition et figés dans des formes rigides. Le progrès religieux est très lent à se faire dans les cérémonies du culte. Celui-ci peut maintenir des usages qui depuis longtemps ont été dépassés par la religion, ou qui ont complètement perdu leur sens primitif. Car la masse du peuple, qui a de la peine à suivre les progrès religieux réalisés par les esprits supérieurs, s'attache d'autant plus aux formes traditionnelles du culte.

Ce dernier, considéré en lui-même et dans sa généralité, est essentiellement un service divin; il a pour but de servir, d'honorer la Divinité[1]. Jahvé exigeait un tel service de ses adorateurs, et ceux qui négligeaient de remplir cette obligation risquaient d'être frappés de quelque plaie[2]. Pour obtenir de lui une faveur, il fallait promettre de lui faire une offrande ou de l'honorer d'une autre façon[3]. Ainsi la mère de Samuel fit le vœu que, s'il lui accordait un fils, elle le consacrerait à son service pour toute la vie[4].

Le culte primitif des Hébreux était extrêmement simple. A l'origine la pierre sacrée servait et d'autel et de sanctuaire[5]. Plus tard on élevait des pierres artificielles pour servir d'autel[6], ou bien, au lieu de simples rochers, un tas de terre et de pierres brutes, formant un autel[7]. De même on remplaçait l'arbre sacré d'autrefois par des aschères, des pieux sacrés, qu'on plantait à côté de l'autel[8]. La simplicité du culte antique disparut en grande partie à la suite de la construction de temples, surtout de celui de Jérusalem, où l'art phénicien avait servi de modèle. Nous savons que, sous Achab et Athalie, le culte phénicien exerça également une grande influence à Samarie et à Jérusalem. Ces influences

[1] II Sam. XV, 8. — [2] Ex. V, 3; III, 18. — [3] Gen. XXVIII, 20 ss.; I Sam. I, 21. — [4] I Sam. I, 11. — [5] Gen. XXVIII, 22; Jug. VI, 20; XIII, 19; I Sam. VI, 14. — [6] I Sam. XIV, 33 s. Comp. Os. X, 1. — [7] Ex. XX, 24 s. — [8] Deut. XVI, 21.

étrangères et d'autres du même genre [1], étant venues se joindre à celle des Cananéens et à celle qu'exercèrent les progrès de la civilisation, on conçoit que le service divin devînt peu à peu plus compliqué et plus pompeux.

Le culte était nécessairement soumis de tout temps à certaines règles. Mais nous n'en apprenons à peu près rien dans les anciens documents. La coutume suffisait à cet égard. Elle était transmise de génération en génération, à chaque sanctuaire. Les jeunes lévites s'y initiaient auprès des prêtres en fonctions, comme Samuel auprès d'Éli. Un seul texte, fort bref, d'un vieux code se rapporte à ce sujet[2]. Nous y apprenons simplement que, dans les différents lieux sacrés, on ne devait élever que des autels en terre et en pierres brutes et ne pas y monter par degrés[3]. Même cette courte notice ne serait assurément pas parvenue jusqu'à nous, si le législateur n'avait pas senti le besoin d'y protester contre l'autel construit par Salomon au temple de Jérusalem et différant complètement de l'ancien type[4].

Suivant l'usage général de l'antiquité, le sacrifice continuait à rester en Israël l'acte religieux par excellence. De même qu'on ne s'approchait ordinairement pas d'un souverain terrestre, sans lui offrir quelque présent, afin d'être sûr de jouir de ses bonnes grâces, de même les fidèles ne devaient jamais paraître devant Jahvé les mains vides[5]. Le sacrifice était donc le principal moyen de s'approcher de la Divinité, pour obtenir ses bénédictions ou pour lui exprimer les divers sentiments d'adoration. Primitivement on pensait que les sacrifices servaient de nourriture à Jahvé. Voilà pourquoi on ne lui offrait que des produits comestibles, ce qu'on avait de meilleur en fait de fruits de la terre ou d'animaux

[1] II Rois XVI, 10 ss.; XXI, 2 ss. — [2] Ex. XX, 24—26. — [3] Comp. chap. XVI, § 2 de cette Histoire. — [4] Stade, I, p. 637; Smend, p. 275, note 2; Benzinger, p. 379, 384; Nowack, II, p. 17. — [5] Ex. XXIII, 15; XXXIV, 20; Deut. XVI, 16.

domestiques, tous réputés purs : on lui offrait du pain et non du blé, du vin et non des raisins, de la viande cuite et non de la chair crue, c'est-à-dire le tout tel que l'homme le consommait lui-même[1]. Les sacrifices sont appelés l'aliment de Jahvé[2] et censés affecter agréablement son odorat[3]. Les fidèles mangeant une partie des offrandes qu'ils faisaient[4], on avait assurément l'idée qu'ils entraient en communion entre eux et avec Jahvé, ainsi que la pensée qu'il venait à la fois les bénir et prendre part à leurs repas sacrés[5]. En offrant des sacrifices à une Divinité, on se liait avec elle[6]. C'est parce qu'on pensait que Jahvé était présent aux solennités du culte qu'on ne pouvait y participer que dans l'état de pureté voulu, en mettant des vêtements propres et en se gardant de rapports sexuels avec une femme[7].

L'acte religieux le plus universellement répandu, à côté du sacrifice, celui vers lequel l'homme se sent tout naturellement porté, c'est la prière. Les anciens y avaient d'autant plus recours qu'ils croyaient à l'intervention continuelle des dieux dans le monde et qu'ils n'avaient pas l'idée que ceux-ci pussent être liés, dans leur activité, à des principes moraux ; ils pensaient plutôt que la Divinité distribuait ses faveurs selon son bon plaisir, à l'instar des souverains despotiques de l'antiquité. La prière était aussi de tout temps en usage parmi les Hébreux ; l'Ancien Testament tout entier en fait foi. Elle accompagnait sans doute l'offrande des sacrifices[8]. Il paraît qu'on priait à haute voix ; car la conduite d'Anne,

[1] Gen. IV, 3 s. ; VIII, 20; Jug. VI, 19 ; XIII, 19 ; I Sam. I, 24 ; II, 13—15 ; VII, 9 ; X, 3 ; XV, 15 ; XXI, 4—7 ; Os. IX, 4 ; Lév. XXII, 20 ss. — [2] Lév. III, 11, 16 ; XXI, 6, 8, 17, 21 s. ; etc. — [3] Gen. VIII, 21 ; Ex. XXIX, 18, 25, 41 ; Lév. I, 9, 13, 17 ; II, 2, 9, 12 ; etc. — [4] Ex. XVIII, 12 ; XXXII, 6 ; I Sam. I, 4 s., 9 ; IX, 12 ss. ; XVI, 2 ss. ; Am. II, 8 ; Os. VIII, 13 ; IX, 4 ; Jér. VII, 21. — [5] Ex. XX, 24. Comp. Smend, p. 124 ss. ; Benzinger, p. 437 s. ; Nowack, II, p. 212 ss. — [6] Nomb. XXV, 3, 5. — [7] Gen. XXXV, 2 ; Ex. XIX, 10 ss. ; I Sam. XVI, 5 ; XX, 24—26. Comp. XXI, 4 ss. — [8] Gen. XII, 8 ; XXVI, 25 ; I Sam. VII, 9 ; IX, 13 ; Deut. XXVI, 1 ss., 12 ss., Job XLII, 8 ; I Chron. XXI, 26.

qui fit le contraire, paraissait choquante à Éli[1]. On partageait probablement l'idée naïve qu'en procédant ainsi on se faisait mieux entendre de la Divinité qu'en parlant bas. Si l'on pouvait prier partout, les sanctuaires, où l'on se trouvait en présence de Jahvé, semblent pourtant avoir été les lieux de prière par excellence[2], de même que, jusqu'à ce jour, il y a des chrétiens qui s'imaginent que la prière est plus facilement exaucée à certains lieux de pèlerinage qu'ailleurs. Il ne faut pas perdre de vue que l'antiquité rattachait la présence de la Divinité aux simulacres qui la figuraient. On se tenait debout pour prier[3] et l'on étendait les mains vers Jahvé[4] : primitivement vers son image et plus tard vers le ciel, sa demeure[5]. Ou bien on se prosternait la face contre terre[6], comme on se prosternait devant les souverains terrestres[7]. Ou bien encore on s'agenouillait[8]. On baisait aussi les images de la Divinité[9]. On invoquait celle-ci dans tous les cas où l'on sentait sa propre insuffisance[10]. On la bénissait de tout sujet de bonheur[11]. Les personnes sacrées, les prophètes par exemple, passaient pour des virtuoses de prière, capables d'opérer par son moyen les plus étonnants miracles[12].

Une pratique religieuse très répandue jusqu'à ce jour parmi les peuples de l'Orient, où l'abstinence de nourriture présente moins d'inconvénients que dans nos contrées, c'est le jeûne. Les anciens Israélites avaient aussi déjà l'habitude de jeûner. Ils le faisaient surtout pour exprimer le deuil, l'affliction en général, aussi l'humiliation devant Jahvé ; ils y joignaient d'autres démonstrations de tristesse ou d'humiliation, consistant à pleurer, à déchirer les vêtements, à se

[1] I Sam. I, 13. — [2] V. 12. — [3] V. 26. — [4] Ex. IX, 29; XVII, 11 s. ; Es. I, 15 ; I Rois VIII, 22 ss. ; Lam. II, 19. — [5] Lam. III, 41. — [6] Gen. XXIV, 26, 52 ; XLVII, 31 ; I Sam. I, 19 ; I Rois I, 47. — [7] Gen. XLII, 6 ; XLIII, 26 ; I Sam. XXIV, 9 ; II Sam. XIV, 22 ; XVIII, 28 ; I Rois I, 16, 31. — [8] I Rois VIII, 54. — [9] Os. XIII, 2. — [10] Gen. XXIV, 12 ss. ; XXXII, 9 ss. ; I Sam. I, 9 ss. ; etc. — [11] I Rois I, 48. — [12] Ex. VII ss. ; I Rois XVII, 21 s. ; XVIII, 37 s.

revêtir d'un sac[1]. Les vieux documents ne renferment aucune trace d'un jeûne régulier et général. Mais Saül imposa le jeûne à sa troupe, en train de poursuivre les Philistins, sans doute pour obtenir plus sûrement le secours divin et remporter plus facilement la victoire[2]. Les gens de Jizréel, sur l'ordre de Jézabel, s'imposèrent également un jeûne pour exprimer, semble-t-il, toute l'horreur du prétendu crime commis par Naboth[3].

De même que les anciens Hébreux avaient adoré la Divinité près de chaque source, de chaque pierre ou de chaque arbre sacré, de même les Israélites établis dans la Palestine continuaient à adorer Jahvé à de nombreux sanctuaires. Ils auront même conservé la plupart des lieux saints des Cananéens, puisqu'ils ont en grande partie adopté leur religion[4]. Une preuve que les anciens habitants du pays adoraient leur principal dieu dans une foule de localités, ce sont les nombreux noms d'anciennes villes palestiniennes où entrait le nom de Baal[5]. Quand plus tard le jahvisme eut pris le dessus en Israël, on cherchait à imprimer à tous ces lieux de culte cananéens un caractère jahviste, en ayant recours pour cela à des légendes de tout genre[6]. Si nous considérons séparément ce qui se passait à ce sujet dans chacun des deux royaumes hébreux, nous voyons que, dans celui du Nord, les sanctuaires de Béthel et de Dan n'étaient que les principaux et non les seuls du pays[7]. Le temple de Béthel semble avoir occupé le premier rang et joui de la protection particulière du roi[8]. Samarie étant devenue la capitale du royaume, un temple

[1] I Sam. VII, 6; XXXI, 13; II Sam. I, 12; XII, 16 s., 22 s.; I Rois XXI, 27—29. — [2] I Sam. XIV, 24. — [3] I Rois XXI, 9 s., 12 s. [4] Smend, p. 133 ss.; Benzinger, p. 371; Nowack, II, p. 8. — [5] *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 193 s. — [6] Gen. XII, 6 s., 8; XIII, 3 s., 18; XVIII, 1 ss.; XXVI, 25; XXVIII, 18—22; XXXIII, 18—20; XXXV, 1—3, 7; XLVI, 1; Jos. IV, 20 ss.; V, 2—10; XXIV, 25; Jug. VI, 11 ss.; II Sam. XXIV, 16 ss. — [7] I Rois XII, 29 s.; XIII, 32; II Rois XXIII, 19. — [8] Am. VII, 13; I Rois XII, 32 s.

jahviste et royal y aura également été érigé, puisque nous y trouvons, sous les Omrides, un temple de Baal[1]. Jahvé y fut sûrement adoré sous l'image du veau d'or, comme à Béthel et à Dan[2]. Les autres lieux de culte connus du royaume du Nord sont Guilgal, Beerschéba, Mitspa, le Thabor et le Carmel[3]. Mais outre cela beaucoup de sanctuaires anciennement en faveur auront continué à subsister et à attirer les fidèles des environs[4]. Dans le royaume de Juda, nous constatons le même état de choses. On n'y trouve pas encore la moindre trace d'une centralisation du culte au seul temple de Jérusalem, comme l'exigeront les lois postérieures. Des hauts lieux en grand nombre continuent à s'y maintenir sous les rois les plus pieux[5]. Il ressort de là que cet usage était parfaitement légitime aux yeux de tout le monde. Si le rédacteur des livres des Rois le condamne, il se place au point de vue récent du Deutéronome. Les anciens prophètes ne protestent jamais contre la multiplicité des sanctuaires ou contre l'existence des hauts lieux. Élie rétablit même un ancien autel sur le mont Carmel et y offre des sacrifices[6]. Il se plaint qu'on ait détruit les nombreux autels qui avaient été consacrés à Jahvé dans le pays[7]. Élisée permet à Naaman d'emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin d'y élever un autel et d'y offrir des sacrifices à Jahvé[8]; et peut-être le grand prophète Ésaïe a exprimé l'espoir que, dans la suite des temps, les Égyptiens, convertis au Dieu d'Israël, élèveront un autel dans leur pays pour lui offrir des sacrifices[9].

L'existence des nombreux hauts lieux favorisait naturellement des abus de tout genre. Les superstitions les plus

[1] I Rois XVI, 32; II Rois X, 18 ss. — [2] Am. VIII, 14. — [3] Am. IV, 4; V, 5; VIII, 14; Os. IV, 15; V, 1; IX, 15; XII, 12; I Rois XVIII, 30. — [4] Piepenbring, p. 37 s.; *Revue de l'Hist. des Religions* XXIV, p. 49 ss. — [5] I Rois XV, 14; XXII, 44; II Rois XII, 3 s.; XIV, 3 s.; XV, 3 s., 34 s. — [6] I Rois XVIII, 30 ss. — [7] XIX, 10, 14. — [8] II Rois V, 17 ss. — [9] Es. XIX, 18 ss. Comp. Soph. II, 11. Tout le monde n'admet pas l'authenticité d'Es. XIX.

grossières et l'idolâtrie pouvaient s'y maintenir et s'y développer. La masse ignorante du peuple aura suivi d'autant plus facilement son penchant naturel à cet égard que Salomon avait légitimé, aux yeux de tous ses sujets, les pratiques idolâtriques, en autorisant ses femmes étrangères à suivre chacune le culte de son pays et en leur élevant même dans ce but des sanctuaires spéciaux qui ont subsisté pendant des siècles[1]. On n'est donc nullement étonné d'apprendre qu'il y avait dans le royaume de Juda des hauts lieux, avec des matsébahs et des aschères, sur toute colline élevée et sous tout arbre vert, ainsi que des prostitués sacrés[2]. Maaca, la mère d'Asa, favorisa plus particulièrement ce culte; mais son fils le combattit énergiquement et enleva même à sa mère la dignité de reine, pour lui infliger son blâme[3]. Cette opposition ne paraît toutefois pas avoir réussi à extirper complètement le mal; car Josaphat dut encore sévir contre la prostitution sacrée[4]. D'ailleurs le culte de Jahvé lui-même était encore très imparfait et ne différait pas essentiellement de celui des autres Divinités. Nous savons que l'adoration du serpent d'airain, probablement un symbole de Jahvé[5], s'est maintenue dans le royaume de Juda jusqu'à Ézéchias[6]. Et ce n'était pas là la seule idole de ce genre. Le pays en était tout plein, sans que nous puissions dire dans quelle proportion elles étaient des simulacres de Jahvé ou d'autres dieux[7]. Dans le royaume d'Israël, le symbole religieux qui jouait le plus grand rôle, c'est la figure du taureau, représentant Jahvé[8]. Les livres des Rois reprochent à tous les rois d'Israël d'avoir laissé subsister le péché de Jéroboam, c'est-à-dire d'avoir maintenu l'adoration de ce simulacre. Mais une preuve que c'est là un jugement moderne et que, dans notre période, ce culte était encore parfaitement légitime aux yeux de tout

[1] II Rois XXIII, 13 s. — [2] I Rois XIV, 23 s. — [3] XV, 12 s. — [4] XXII, 47. — [5] Chap. VII, § 1 de cette Histoire. — [6] II Rois XVIII, 4. — [7] Es. II, 8, 18, 20; XXX, 22; XXXI, 7. — [8] Chap. VII, § 1 de cette Histoire.

le monde, même des jahvistes les plus fidèles, c'est qu'Élie, Élisée et leur école ne paraissent pas avoir eu l'idée de protester contre lui. Ils élèvent uniquement leur voix contre le culte de Baal et dirigent tous leurs efforts vers son extermination.

Pendant notre période et fort longtemps après, on continuait à se servir de l'Éphod et des Théraphim pour consulter l'oracle[1]. Voilà pourquoi l'usage qu'on en faisait dans le passé est raconté, sans un mot de blâme, dans les récits qui datent, au moins en partie, de notre époque[2]. Il en est de même des matsébahs, qu'on plaçait maintenant à côté des autels de Jahvé[3], au lieu de servir elles-mêmes d'autels et de sanctuaires, comme autrefois. La parfaite légitimité de ces pierres sacrées, jusqu'aux temps où nous sommes arrivés, ressort le mieux du fait que les anciennes sources du Pentateuque en attribuent l'usage aux patriarches et même à Moïse[4]. D'un autre côté, elles faisaient partie intégrante du culte de Baal[5]. Quant aux aschères, nous les trouvons encore principalement en rapport avec ce même culte[6]. Leur usage eut plus de peine à être admis par les jahvistes puritains. Voilà pourquoi il n'est jamais attribué aux patriarches. Le culte phénicien de Baal et d'Astarté ayant beaucoup fleuri en Israël pendant tout le règne des Omrides, les aschères y auront joué leur rôle habituel. Cependant, comme la maison de Jéhu, tout en ayant mis fin à ce culte, laissa subsister l'aschère de Samarie[7], il paraît que les jahvistes eux-mêmes ont fini par s'habituer à ce symbole et par l'associer à leur culte[8].

Ce que nous venons de voir prouve que le niveau religieux était le même dans les deux royaumes hébreux. Voilà pourquoi une étroite alliance put s'établir entre la

[1] Os. III, 4. — [2] Jug. XVII, s.; I Sam. XIV, 3; XIX, 13 ss.; XXI, 10; XXIII, 6, 9 ss.; XXX, 7 s. — [3] Os. III, 4; X, 1 s.; Mich. V, 12; Deut. XVI, 21 s. — [4] Gen. XXVIII, 18 s.; XXXI, 13, 45 ss.; XXXV, 20; Ex. XXIV, 4. — [5] II Rois X, 26. — [6] I Rois XVI, 32 s. — [7] II Rois XIII, 6. — [8] Deut. XVI, 21; Mich. V, 13.

maison royale de Juda et les Omrides, au point qu'un fils de Josaphat épousa une fille d'Achab et de Jézabel. Disons aussi que, puisque Athalie, tout en professant publiquement la religion phénicienne à Jérusalem, a pu occuper le trône de Juda pendant six ans [1], il faut croire que beaucoup de ses sujets n'étaient pas trop scandalisés du culte de Baal; autrement ils n'auraient pas laissé jouir l'usurpatrice un seul jour du pouvoir. Cette attitude des Judéens ne peut s'expliquer que s'ils étaient habitués d'ancienne date à voir professer dans leur royaume d'autres cultes que celui de Jahvé, si en particulier celui de Baal et d'Astarté y avait réellement été pratiqué déjà antérieurement.

Aux différents sanctuaires consacrés à Jahvé les fidèles le glorifiaient par la célébration de fêtes solennelles, en offrant de nombreux sacrifices et en chantant des cantiques, accompagnés des sons du luth [2]. Parmi ces solennités les nouvelles lunes et les sabbats, qui étaient des jours de repos, sont spécialement mentionnés [3]. On choisissait de préférence ces jours pour aller consulter les prophètes [4]. Le sabbat semble avoir eu de bonne heure et il a surtout conservé dans la suite une importance beaucoup plus grande que la nouvelle lune. Tandis que les plus anciens morceaux législatifs du Pentateuque ne mentionnent pas du tout cette dernière, ils recommandent à réitérées fois l'observation du premier et ils le présentent comme un jour de repos [5], ce qui est d'ailleurs impliqué dans le mot sabbat. Ils accentuent beaucoup le côté humanitaire du sabbat, en faisant entendre qu'il doit surtout procurer le repos aux esclaves et aux animaux domestiques [6]. Ce qui était le plus absent des anciennes fêtes israélites, c'est le sentiment de la tristesse et de la pénitence, qu'on cherchera à leur imprimer

[1] II Rois XI. — [2] I Rois XII, 32 s.; Am. IV, 4 s.; V, 21—23; VIII, 10; Es. I, 11 ss.; XXIX, 1; XXXIII, 20. — [3] Am. VIII, 5; Os. II, 13; Es. I, 13 s. — [4] II Rois IV, 23. — [5] Ex. XX, 8 ss.; XXIII, 12; XXXIV, 21. — [6] Textes cités dans la note précédente. Comp. Deut. V, 14 s.

dans la suite. Elles étaient, au contraire, principalement des jours de réjouissance populaire [1]. Les Hébreux de ce temps ayant un idéal moral fort peu élevé n'avaient guère le sentiment de la culpabilité, le sentiment d'un désaccord entre eux et Jahvé. Et voilà pourquoi la contrition était beaucoup plus rare chez eux que chez leurs descendants, nourris des principes du prophétisme éthique, qui ne cessait d'accentuer la culpabilité d'Israël.

Disons encore qu'aux sanctuaires on faisait aussi des offrandes en argent, soit volontaires, soit pour le rachat des premiers-nés. Joas prit des mesures pour centraliser ces offrandes au temple de Jérusalem et pour les faire servir à la restauration de l'édifice, au lieu de les abandonner aux prêtres [2]. Certaines amendes furent payées pour cause de délit et de péché ; mais elles revenaient au sacerdoce [3]. Au temple de Jérusalem exista bientôt l'usage de sacrifices journaliers, à faire le matin et le soir, les uns au nom du peuple tout entier, semble-t-il, les autres au nom du roi et les troisièmes sur commande privée [4].

§ 5. **Les mœurs, la mort et la vie future.**

1° Les mœurs des Israélites étaient imparfaites, comme leur religion. Ils ne connaissaient d'autre morale qu'une morale religieuse, comme c'était le cas dans l'antiquité en général, où le devoir consistait avant tout à obéir à la volonté des dieux. Plus les conceptions qu'on avait de ceux-ci étaient imparfaites, plus l'obéissance envers eux était donc entachée d'imperfection. Nous avons vu que

[1] Ex. XXXII, 5 s., 19 ; Jug. XXI, 19 ss. ; I Rois I, 39 s. ; VIII, 62 ss. ; Am. V, 23 ; VIII, 10 ; Os. II, 13 ; Es. XXX, 29. — [2] II Rois XII, 5 ss. Comp. Ex. XIII, 13, 15 ; XXXIV, 20 ; Nomb. XVIII, 15 s., 19. — [3] V. 17. Comp. Nomb. V, 5 ss. — [4] II Rois XVI, 15.

Jahvé était pour ses adorateurs essentiellement un Dieu saint et puissant, dont il fallait redouter la colère, facilement excitable. L'obéissance envers lui avait par conséquent pour principal mobile la crainte qu'il inspirait, comme il a été dit plus haut[1].

Dans les anciens temps, on ne possédait pas de loi écrite pour régler la conduite des hommes. Les mœurs régnantes étaient la seule norme de ce genre[2]. La tradition avait en quelque sorte force de loi. Il en résulte que la piété et les mœurs publiques se confondaient. Un vieil Israélite qui servait Jahvé selon les usages traditionnels remplissait par là ses devoirs à la fois civils et religieux. C'est en vertu de ce point de vue qu'anciennement déjà on pensait qu'en commettant une faute quelconque on péchait contre Jahvé[3]. Il est cependant probable que, de bonne heure, quelques lois élémentaires existaient comme règle de conduite et qu'elles étaient au nombre de dix. Car deux vieux morceaux législatifs, composés indépendamment l'un de l'autre et reposant incontestablement, quant à l'idée générale, sur une vieille tradition, nous parlent des dix commandements de Jahvé et du document écrit qui doit les avoir contenus[4]. Nous savons déjà que le décalogue primitif était celui d'Exode XXXIV[5]. Il va de soi que l'obéissance envers Jahvé exigeait avant tout l'accomplissement de nombreux rites religieux, comme cela résulte du paragraphe précédent et de tout ce que nous savons touchant l'ancienne religion d'Israël. La soumission confiante envers lui était aussi fort prisée[6]. A l'égard du prochain, un devoir capital était l'hospitalité[7].

On jugeait l'individu à peu près exclusivement d'après ses actes et non d'après ses dispositions intérieures. Les

[1] § 3 de ce chapitre. — [2] Gen. XX, 9; XXXIV, 7; II Sam. XIII, 13. — [3] Gen. XIII, 13; II Sam. XII, 13. — [4] Ex. XX, 1—17; XXIV, 4, 12; XXXII, 15 s.; XXXIV, 1, 4, 11—29. — [5] Chap. XIII, § 3 de cette Histoire. — [6] Gen. XII, 1 ss.; XXII, 1 ss.; II Sam. XII, 15 ss.; XV, 25 s.; XVI, 11 s.; XXIV, 14. — [7] Gen. XVIII, 1 ss.; XIX, 1 ss.; Ex. II, 20.

hommes peu cultivés n'ont pas le sens psychologique nécessaire pour remonter d'une action au mobile qui l'a dictée. Ce qui avait beaucoup plus d'importance, c'était la question de savoir si une faute commise l'avait été envers un étranger ou envers un Hébreu. Le Deutéronome même établit encore une double morale, suivant qu'il s'agit de devoirs envers un frère israélite ou envers quelqu'un d'autre[1]. A plus forte raison cette distinction devait-elle jouer un rôle important dans les temps plus reculés, où étranger et ennemi semblaient être des synonymes chez la plupart des peuples. On prête aux patriarches des mensonges envers des étrangers, comme si c'était une chose parfaitement licite[2]. On se croyait si peu obligé envers ces derniers qu'on rapporte, comme il a déjà été dit, que Jahvé lui-même engagea Moïse et les Israélites à dépouiller les Égyptiens et qu'il les seconda dans cette entreprise[3]. Même entre Hébreux la propriété d'autrui ne fut guère respectée, et le droit du plus fort semblait être le meilleur[4]. Rébecca conseille à son fils Jacob de tromper son père et de frustrer son frère de la bénédiction paternelle, et Jacob n'hésite un instant à suivre l'avis de sa mère que de crainte d'être découvert[5]. Lui et Laban se dupent réciproquement sans le moindre scrupule[6]. Et l'histoire idéalisée des patriarches expose tout cela sans y trouver à redire.

Par cela même qu'on était dénué du sens psychologique et du jugement moral nécessaires pour remonter aux sentiments et aux intentions qui dictaient les actions humaines, on ne pouvait pas avoir l'idée de la corruption du cœur naturel de l'homme. Nous ne trouvons pas la moindre trace de cette idée dans l'ancienne littérature hébraïque. L'homme y est présumé libre de faire le bien ou le mal[7]. Et quant au mal qui arrivait sans qu'on pût le faire dériver de l'action

[1] XXIII, 20 s. — [2] Gen. XII, 12 ss.; XX, 1 ss.; XXVI, 7 ss. — [3] Comp. Bertholet, p. 8 ss. — [4] Jug. XVIII, 14 ss. — [5] Gen. XXVII, 6 ss. — [6] Gen. XXIX, 15 ss.; XXX, 37 ss. — [7] Piepenbring, § 19.

de l'homme, on l'attribuait à Jahvé [1], et non à une puissance du mal indépendante de la Divinité, qui exercerait son pouvoir malfaisant dans le monde et dominerait l'humanité. L'idée du diable était donc aussi étrangère aux Israélites que celle de la corruption humaine.

L'idéal de la vie de famille ressort le mieux de l'histoire des patriarches, conçue à notre époque. On voit par la biographie d'Abraham et de Jacob que la polygamie continuait à être usitée librement et que la femme elle-même, quand elle était stérile ou qu'elle n'avait plus l'espoir d'avoir des enfants, donnait quelquefois une concubine à son mari, pour avoir de la famille ou pour l'augmenter davantage. Le mariage se contractait toujours dans les conditions que nous avons déjà fait connaître et qui accordaient au mari de très grandes libertés; les esclaves étaient aussi encore soumis au régime que nous connaissons [2]. Le père conservait tous ses droits sur les enfants et pouvait même mettre à mort celui qui était trop indocile. Ce n'est que plus récemment que ce dernier droit fut restreint par l'obligation imposée au père de ne pas tuer de son propre chef le fils récalcitrant, mais de soumettre le cas aux anciens de la ville, pour que l'exécution fût un acte public, accompli avec l'approbation et sous la surveillance de l'autorité municipale [3]. Les grandes facilités laissées aux maris et au sexe fort en général, dans leurs rapports avec la femme, entraînaient inévitablement une grande licence de mœurs, qui n'apparaissait toutefois pas encore comme telle [4]. A ce sujet on avait des sentiments fort peu délicats, et la femme aura dû faire bien des fois de nécessité vertu [5].

D'autres indices font voir que les mœurs israélites étaient très grossières. Ainsi l'intempérance dans le manger et le boire ne semblait guère ou point blâmable [6]. Dans la détresse,

[1] § 3 de ce chapitre. — [2] Chap. II, § 3 de cette Histoire. — [3] Deut. XXI, 18—21. — [4] Gen. XXXVIII, 15 ss.; Jug. XI, 1; XVI, 1, 4. — [5] Gen. XVI, 2 s.; XXX, 3, 9, 14 ss. — [6] Gen. IX, 21, 24; XLIII, 34; II Sam. XI, 13.

le suicide paraissait permis ou même honorable[1]. La vengeance du sang, imposée comme un devoir, est tout à fait caractéristique pour le niveau moral du temps et montre que celui-ci n'était pas bien élevé[2]. Aussi la douceur semble-t-elle avoir grandement fait défaut aux Hébreux. Les nombreuses exhortations, — que nous trouvons encore chez les prophètes écrivains et dans le Deutéronome, — de ne pas opprimer les étrangers, ni la veuve et l'orphelin, auront été bien nécessaires et nous laissent juger du peu de tendresse et de compassion qu'on éprouvait pour les faibles et les petits. On se conduisait surtout d'une manière barbare dans la guerre et envers les adversaires en général[3]. La grossièreté des mœurs des Israélites ressort aussi de la prostitution sacrée, qu'ils avaient évidemment adoptée sous l'influence de la religion cananéenne et qui persista fort longtemps parmi eux[4].

Leur religion ne différant pas essentiellement de celle des autres Sémites, ils ne pouvaient pas être hostiles envers les peuples étrangers par principe religieux. Une telle hostilité n'a pu naître et s'accentuer qu'à partir du moment où Jahvé était considéré comme le seul vrai Dieu et où toutes les autres Divinités passaient pour des non-dieux ou des abominations, comme on les appellera. Aussi les Hébreux entretenaient-ils de bons rapports avec les autres peuples et se liaient-ils avec eux par le mariage. On dit que le patriarche Juda prit pour femme une Cananéenne[5] et Joseph, une Égyptienne[6]. On était étonné de l'esprit exclusif des Égyptiens[7], qui pourtant ne deviendra que

[1] Jug. IX, 54; XVI, 28 ss.; I Sam. XXXI, 4 ss.; II Sam. XVII, 23. — [2] II Sam. XIV, 7, 11; Deut. XIX, 11—13. — [3] Jug. I, 6; III, 20—22; IV, 17 ss.; V, 24 ss.; VIII, 16 s.; IX, 5, 49; XII, 6; XVIII, 27 s.; XXI, 10 s.; I Sam. XXV, 10—13, 34; XXVII, 9 ss.; II Sam. III, 27; VIII, 2; XII, 31; I Rois XI, 15 s. — [4] Os. IV, 13 s.; I Rois XIV, 24; XV, 12; XXII, 47; II Rois XXIII, 7; Deut. XXIII, 18. Comp. Gen. XXXVIII, 21 ss. — [5] Gen. XXXVIII, 3. — [6] XLI, 45. — [7] XLIII, 32.

trop l'esprit dominant des Juifs. On raconte sans ambages que Moïse lui-même prit des femmes étrangères[1], que les ancêtres de David et ce roi en firent autant, ainsi que Salomon[2]. Si d'autres le firent également[3], ils suivaient donc un usage qui ne parut nullement blâmable pendant fort longtemps. D'autres indices prouvent qu'anciennement le jahvisme n'était point aussi exclusif qu'il le deviendra plus tard : quand Jéthro offre un sacrifice, Aaron et les anciens d'Israël participent sans scrupule au repas sacré[4], et le prophète Élie se fait héberger longtemps par une femme phénicienne, en pays phénicien[5].

La vie morale étant très imparfaite en Israël, le sentiment du péché ne pouvait pas être bien profond. Une preuve qu'il en était positivement ainsi, c'est qu'on ne faisait pas de différence entre un péché volontaire ou involontaire, conscient ou inconscient. Les transgressions involontaires et celles des règles rituelles excitaient même le plus la colère de Jahvé, et furent punies avec le plus de sévérité[6]. Jonathan devait être mis à mort pour avoir transgressé un vœu de son père qu'il avait ignoré[7]. Abimélec est menacé de la même peine pour avoir pris Sara dans son harem, bien qu'il l'eût fait innocemment[8]. Nous voyons par là qu'on ne regardait pas à l'intention qui dictait la conduite des hommes, mais seulement aux actes extérieurs. On était donc encore bien loin du principe de l'Évangile, que Dieu regarde avant tout au cœur. Les droits de Jahvé écrasaient en réalité ceux de l'homme. Du moment qu'on savait celui-là irrité par un acte contraire à sa volonté, on cherchait à apaiser sa colère, sans se préoccuper de ce qui était dû à l'homme. Cette imperfection de l'ancienne religion israélite se traduisait encore d'une autre façon. On admettait, et cela même encore fort tard, que des innocents fussent

[1] Ex. II, 21 ; Nomb. XII, 1. — [2] Ruth IV, 13—22 ; II Sam. III, 3 ; I Rois III, 1. — [3] Jug. III, 6. — [4] Ex. XVIII, 12. — [5] I Rois XVII, 8 ss. — [6] I Sam. XIV, 32 ss. ; II Sam. VI, 6 s. — [7] I Sam. XIV, 44. — [8] Gen. XX, 1 ss. Comp. XXVI, 7 ss.

punis pour la faute des coupables[1]. On pensait surtout que quelqu'un pouvait être dûment tenu de porter la peine des péchés commis par ses ancêtres[2]. Cela provient de ce que le sentiment de la solidarité était très développé en Israël, comme dans l'antiquité en général, et que l'individu était sacrifié à la communauté dont il faisait partie[3]. Il faut ajouter qu'en vertu de ces principes Jahvé était en rapport avec le peuple d'Israël collectivement et non avec chaque Israélite individuellement. Dans les parties législatives du Pentateuque, surtout dans les plus anciennes, Jahvé s'adresse constamment à tout Israël, et cela à la seconde personne du singulier. Chez les prophètes, nous trouvons fréquemment la même chose.

2° Si les Hébreux n'ont pas eu l'idée d'une puissance du mal dominant dans le monde ou au sein de l'humanité, ils ont tout aussi peu songé que la mort était le salaire du péché. Voyant mourir tous les hommes, bons et méchants, ils la trouvaient simplement naturelle, comme cela semble être le cas chez tous les hommes primitifs. Ils pensaient que le corps de l'homme était pris de la terre, comme celui des animaux, et que par suite il devait retourner à la terre[4]. Aussi l'homme est-il appelé poussière[5]. Il est plus souvent appelé chair[6], comme les animaux[7]. Bien des fois l'expression « toute chair » désigne tous les êtres vivants, hommes et animaux[8]. Primitivement les Hébreux n'ont donc

[1] Deut. I, 37; III, 26; IV, 21; II Rois XXIII, 26; XXIV, 3 s.; Jér. XV, 4; Es. LIII. — [2] Ex. XX, 5; XXXIV, 7; Lév. XXVI, 39; Nomb. XIV, 18; Deut. V, 9; Os. IV, 6; Jér. II, 9; XXXII, 18; Lam. V, 7; Es. XIV, 21; LXV, 6 s.; Job XXI, 19; Dan. IX, 16; Ps. CIX, 14. — [3] Gen. XX, 9; XXVI, 10; Nomb. XVI, 25 ss.; Jos. VII; II Sam. XXI, 1—14; XXIV, 1 ss. — [4] Gen. II, 7, 19; III, 19; Job XXXIII, 6; XXXIV, 14 s.; Ps. CIV, 29; Eccl. XII, 7. — [5] Gen. XVIII, 27. — [6] Gen. II, 23 s.; VI, 3; XXIX, 14; XXXVII, 27; Jug. IX, 2; II Sam. V, 1; XIX, 13. — [7] Gen. VI, 19; VII, 15 s.; VIII, 17; Lév. XVII, 14; Nomb. XVIII, 15. — [8] Gen. VI, 12 s., 17; IX, 11, 16 s.; Nomb. XVI, 22; XVIII, 15; XXVII, 16; Jér. XXXII, 27.

pas pu croire que la mort était le salaire ou la punition du péché, comme ils seront portés à le faire plus tard [1].

Du corps charnel et terrestre ils distinguaient l'âme, qui vient de Dieu [2]. Ils pensaient que le siège de l'âme était dans le sang et que les deux étaient plus ou moins identiques [3]. Voilà pourquoi ils attribuaient au sang de l'homme une certaine vitalité, même après la mort de celui-ci : le sang d'Abel peut crier de la terre, où il est répandu, jusqu'à Jahvé [4]. Ils désignaient l'âme par différents termes, dont les principaux sont *néphesch* (âme), *rouach* (esprit), *lêb* ou *lêbab* (cœur). On a souvent cherché à rattacher à chacun de ces mots un sens strict et spécial et voulu découvrir dans l'Ancien Testament un système psychologique complet, avec une terminologie parfaitement déterminée. Mais ce système n'existe pas dans la réalité. Les Hébreux, confondant le principe vital et l'être spirituel de l'homme, désignaient tour à tour chacun par l'un ou l'autre des termes mentionnés. Et ils parlaient ordinairement de l'âme, de l'esprit et du cœur dans un sens tout populaire, comme nous en parlons encore nous-mêmes, en comprenant par chacun de ces vocables notre être spirituel tout entier, avec toutes ses facultés [5].

Après le décès d'une personne, on lui fermait les yeux [6]. On exprimait le deuil en pleurant et en se lamentant, en se frappant la poitrine, en s'asseyant par terre, en déchirant ses vêtements ; on se rasait aussi la barbe et la tête, ou bien on couvrait la barbe, on se faisait des incisions dans le corps, on se revêtait d'un sac ; on marchait par contre la tête et les pieds nus [7]. Ces pratiques, ainsi que le culte des morts, qu'on retrouve chez d'autres peuples sémites, furent condamnés, à un moment donné, au nom du jahvisme [8].

[1] Piepenbring, p. 233 s. — [2] Gen. II, 7 ; Job XXXIV, 14 s. — [3] Gen. IX, 4 s. ; Lév. XVII, 11, 14 ; Deut. XII, 23. — [4] Gen. IV, 10. — [5] Piepenbring, p. 143 ss. — [6] Gen. XLVI, 4. — [7] II Sam. I, 11 s. ; III, 31 ; XXI, 10 ; Am. VIII, 10, Es. III, 24 ; XV, 2 s. ; XXII, 12 ; Mich. I, 16 ; Jér. VI, 26 ; XVI, 6 ; XLI, 5 ; XLVII, 5 ; XLVIII 37 ; Ez. XXIV, 17, 22 s. Comp. Schwally, § 2 ss. — [8] Chap. II, § 1 de cette Histoire.

Les sépulcres étaient de tout temps fort simples chez les Israélites. Dans l'origine, les tombes se trouvaient sur la propriété même de chaque famille[1]. Elles ont commencé par être souterraines, comme à peu près chez tous les peuples. Plus tard on établissait aussi des caveaux dans le flanc des collines. Mais on n'avait pas l'habitude de signaler aux regards l'emplacement des chambres funéraires par des monuments extérieurs et saillants, dont il existe de si beaux exemplaires sur la côte syrienne. La tombe israélite d'avant l'exil n'était qu'une forme secondaire et inférieure de la tombe phénicienne[2]. Ces traits et le fait surtout que ni les prophètes ni les législations israélites n'ont jamais cherché dans l'espérance de la vie future une sanction de la morale, prouvent qu'il y a sous ce rapport une différence radicale entre les Hébreux et les Égyptiens, dont la vie tout entière était dominée par la pensée de la mort et les préoccupations concernant les funérailles et la sépulture, au point que l'architecture funéraire occupe chez eux une place tout à fait prépondérante[3].

3° Qu'est-ce que les Hébreux pensaient de l'état de l'homme après la mort ou de la vie future ? Ils croyaient sûrement, dès les temps les plus reculés, à la survivance des trépassés, puisqu'ils se livraient au culte des mânes et qu'ils évoquaient les morts[4]. Car on ne saurait rendre un culte à des êtres réduits à néant ; on ne saurait surtout pas les évoquer, pour les consulter. Comme d'autres peuples primitifs, ils étaient évidemment arrivés à l'espérance de la survivance des morts, parce que ceux-ci leur apparaissaient en songe et qu'ils n'avaient pas l'idée que ce fussent là de simples phénomènes psychologiques, mais leur attribuaient une réalité objective. De même ils pensaient, comme la plupart des peuples, que les âmes des trépassés continuaient

[1] I Sam. XXV, 1 ; I Rois II, 34. Comp. Schwally, § 18. — [2] Perrot et Chipiez, IV, p. 339 ss. ; Benzinger, p. 224 ss. Comp. Maspero, *Orient classique*, II, p. 164 ss. — [3] Perrot et Chipiez, tome I. — [4] Chap. II, § 1 de cette Histoire.

à vivre dans la tombe ou près d'elle, que tous les membres d'une famille se retrouvaient ainsi, après le décès, dans la tombe de famille, et que chacun y apparaissait et y vivait dans l'état où il avait quitté ce monde[1]: Jacob dit qu'il descendra avec ses cheveux blancs au séjour des morts[2]; Salomon ne doit pas y laisser descendre en paix les cheveux blancs de Joab[3], et il y fera descendre ensanglantés ceux de Schimeï[4]. La pensée que l'âme restait en quelque sorte attachée au corps mort a fait supposer que Rachel pouvait faire entendre des lamentations du sein de sa tombe[5]. La persuasion que, dans la tombe de famille, on se réunissait avec les pères porta Achitophel, voulant mettre fin à ses jours, à se rendre dans sa ville natale, afin d'être enseveli dans cette tombe[6], et le vieux Barzillaï, à refuser d'aller demeurer avec David à Jérusalem, afin de mourir dans sa cité, près du tombeau de son père et de sa mère[7]. Pour la même raison on tenait en général beaucoup à ce que chacun fût enterré avec ses pères[8]. Être privé du sépulcre des ancêtres, c'était l'un des plus grands châtiments[9]. De là l'horreur qu'inspirait la pensée d'être dévoré par des bêtes sauvages[10], et le soin que mit Ritspa à empêcher qu'il en fût ainsi des cadavres de ses fils[11]. De là encore la gravité de la peine de mort, parce qu'on était ainsi exclu de la tombe de famille et exterminé du milieu de son peuple[12].

De même que, parmi les anciens, l'idée que les trépassés survivaient dans les tombes, en compagnie de leur parenté,

[1] Stade, I, p. 418 ss. ; Schwally, § 18, 20. — [2] Gen. XLII, 38. — [3] I Rois II, 5 s. — [4] V. 9. — [5] Jér. XXXI, 15. — [6] II Sam. XVII, 23. — [7] XIX, 38. — [8] Gen. XLVII, 30 ; L, 25 ; Ex. XIII, 19 ; Jug. VIII, 32 ; II Sam. XXI, 13 s. ; I Rois XI, 43 ; XIV, 31 ; XV, 8, 24 ; etc. — [9] I Rois XIII, 22 ; II Chron. XXI, 20 ; XXIV, 25 ; Es. XIV, 18—20. — [10] I Rois XIV, 11 ; II Rois IX, 35—37 ; Jér. XVI, 4 ; Ez. XXIX, 5 ; XXXIX, 4, 17 ss. — [11] II Sam. XXI, 10. — [12] Gen. XVII, 14 ; Ex. XII, 15, 19 ; XXXI, 14 s. ; Lév. VII, 20 ss. ; XX, 14 ; XXI, 9 ; Nomb. IX, 13 ; XV, 30 ; Deut. XVII, 5—7 ; XXI, 21 ; Jos. VII, 25 ; VIII, 29 ; X, 26 s.

fit assez généralement place à la notion d'un séjour des morts commun à tous les décédés, de même les Hébreux ont conçu celle du *scheol* ou l'ont empruntée ailleurs, sans que nous puissions dire quand et comment ils y sont arrivés[1]. Il est certain que les Assyriens, les Babyloniens et d'autres peuples partageaient des vues semblables[2]. Celles-ci se sont peut-être propagées de bonne heure en Syrie. Les Cananéens ont ainsi pu les adopter avant les Israélites et les leur communiquer ensuite, comme ils leur ont légué tant d'autres conceptions et pratiques religieuses. Il est déjà question du schéol dans de vieux textes de l'Ancien Testament[3]. On pensait que les trépassés étaient réunis là avec les pères. Cette formule est employée, même quand les morts n'ont pas été enterrés avec les ancêtres : Jacob dit qu'il descendra avec deuil vers son fils au schéol[4], bien qu'il sût que ce fils avait été dévoré par une bête sauvage. Cette formule est encore employée dans d'autres cas où il n'est pas question d'un ensevelissement avec les pères[5]. Ailleurs nous voyons que les trépassés sont censés être groupés ensemble dans le schéol par nationalités[6].

Les Israélites se représentaient le schéol comme un profond abîme, au sein de la terre. Ils pensaient que l'existence qu'on y menait était bien morne et triste, comparativement à la vie terrestre. Mais ils n'avaient pas encore l'idée d'une rémunération future. Ils croyaient que les justes et les méchants étaient indistinctement réunis dans le séjour des morts. Pour eux ce n'est pas après la mort, mais par la mort, par une mort malheureuse et prématurée, que Dieu punit les méchants ; ce n'est pas par la vie éternelle, mais

[1] Schwally, § 19. — [2] *Encyclopédie* de Lichtenberger, IV, p. 427 ; Stade, I, p. 418 ss. ; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 628 s. — [3] Gen. XXXVII, 35 ; XLII, 38 ; XLIV, 29 ; Am. IX, 2 ; Os. XIII, 14. — [4] Gen. XXXVII, 35. — [5] Gen. XV, 15 ; Jug. II, 10 ; II Sam. VII, 12 ; I Rois I, 21 ; II, 10 ; XI, 21. — [6] Gen. XXV, 8 ; XXXV, 29 ; XLIX, 29 ss. ; Ez. XXXII, 21 ss.

par une vie terrestre longue et heureuse que Dieu bénit les justes[1]. Ils admettaient néanmoins une situation différente entre les différents habitants du schéol, suivant qu'ils étaient circoncis ou non, qu'ils avaient reçu une sépulture honorable ou non, qu'ils étaient morts d'une mort violente ou non[2].

[1] Piepenbring, p. 235 ss. — [2] Ez. XXVIII, 10; XXXI, 15—18 XXXII, 19 ss.

CINQUIÈME PÉRIODE

LES DEUX ROYAUMES JUSQU'A LA RUINE DE SAMARIE

CHAPITRE XV

LE RÈGNE DES ROIS D'ISRAËL ET DE JUDA

Touchant le règne de Jéhu, qui doit avoir duré vingt-huit ans (842—815), la Bible nous apprend simplement que, dans ce temps-là, le roi de Syrie Hazaël battit Israël et s'empara de tout son territoire, situé au delà du Jourdain, en y exerçant de terribles ravages [1]. Mais les inscriptions assyriennes nous informent en outre que Jéhu envoya une députation au roi d'Assyrie Salmanasar II, avec de riches présents, pour obtenir son alliance et son appui contre les Syriens, et que le grand monarque fit positivement la guerre à ces derniers. Malgré cela le royaume de Damas resta assez puissant et indépendant pour faire beaucoup de mal à Israël [2].

[1] II Rois X, 32—36. Comp. VIII, 12; Am. I, 3—5. — [2] Schrader, ouv. cité, p. 208 ss.; Duncker, II, p. 199 s.; Maspero, *Histoire*, p. 379, 381; Stade, I, p. 545, 562 ss.; Meyer, I, § 354; Leblois, ouv. cité, III, p. 154 ss. Renan se plaît à révoquer en doute ces faits si bien documentés, parce que, dit-il, les récits bibliques nous en parleraient, s'ils étaient historiques: II, p. 405 s. Cet argument est sans

Ben-Hadad III, fils de Hazaël, étendit ses conquêtes et son oppression dans le royaume d'Éphraïm, pendant que Joachaz, fils de Jéhu, occupait le trône de Samarie (814—798). Il anéantit presque complètement les forces militaires de ce royaume et assiégea longtemps la capitale, au point que cette ville souffrit à la fin d'une extrême famine. Mais subitement les assiégeants décampèrent, sans que nous sachions au juste pour quelle raison. La conjecture la plus vraisemblable est que les Syriens furent attaqués sur leurs derrières par les Assyriens, comme cela arriva si fréquemment à cette époque[1]. Cette supposition cadre fort bien avec le succès que Joas, fils de Joachaz, qui régna de 797—782, remporta sur les Syriens. Il parvint à les battre plusieurs fois et à leur reprendre un grand nombre de villes qu'ils avaient précédemment enlevées à Israël[2]. Il paraît avoir été un vaillant guerrier; car il remporta également une victoire éclatante sur Juda, comme nous le verrons, ce dernier ayant eu l'imprudence de recommencer les anciennes hostilités contre le royaume du Nord.

Dès que le jeune Joas fut proclamé roi de Juda, à la place d'Athalie, le premier soin de Jéhoïada, qui, pendant la minorité du roi, remplissait en quelque sorte les fonctions

valeur, puisque nous constatons, à chaque instant, que les auteurs sacrés n'avaient aucun intérêt pour les grands événements politiques et qu'ils résument souvent de longs règnes dans quelques lignes. — [1] II Rois XIII, 1—9, 22; VI, 8—VII, 20. II Rois XIII, 4—6 est une interpolation: Stade, *Zeitschrift*, V, p. 295 s. V. 3 renferme une exagération, qu'il faut corriger par v. 25 et la légende prophétique de v. 14—19. On voit là que le fils de Hazaël, loin d'être maître d'Israël tout le temps de son règne, fut battu trois fois par Joas. C'est ici que II Rois VI, 8—VII, 20 trouve sa place: Kuenen, *Onderzoek*, § 25, note 12 s.; Cornill, p. 114; Kittel, II, p. 186, 235. Le départ précipité des Syriens dont il y est question, s'explique le mieux par l'invasion de Ramânnirar III: Meyer, I, § 341; Kittel, II, p. 250; Maspero, *Histoire*, p. 383. — [2] II Rois XIII, 10—25. Les seuls fragments de ce morceau empruntés aux anciennes annales, sont v. 10, 11, 22, 24, 25ª: Stade, *Zeitschrift*, V, p. 295 ss.

de tuteur et de régent, fut de faire jurer au peuple fidélité à Jahvé et au roi. Après cet acte solennel, qui impliquait la condamnation de tout culte dissident, le peuple se mit à démolir le temple de Baal, à briser ses autels et ses images et à tuer son prêtre Mathan. Joas, élevé sous l'influence du prêtre Jéhoïada, déploya pendant son règne beaucoup de zèle pour la restauration du temple de Jérusalem. Mais il dut livrer à Hazaël tous les trésors accumulés par lui et ses prédécesseurs dans le sanctuaire et le palais royal, pour empêcher ce roi de Syrie de marcher contre Jérusalem, après avoir soumis une grande partie du royaume d'Israël et poussé une pointe jusqu'à la ville philistine de Gath, dont il réussit à s'emparer. Joas mourut avant d'avoir atteint sa cinquantième année, à la suite d'une conspiration, qui pourrait bien avoir eu pour motif son attitude faible et humiliante à l'égard de Hazaël. Il avait occupé le trône de 836—797 [1].

Amatsia, fils de Joas, lui succéda. Lorsque son pouvoir fut affermi, il tua les meurtriers de son père. Il battit ensuite les Édomites et leur enleva une partie de leur territoire. Mais, enorgueilli par ce succès, il eut l'imprudence de s'attaquer à Joas, roi d'Israël, on ne sait pour quelle raison. Celui-ci le vainquit, le fit momentanément prisonnier, s'empara de Jérusalem, pratiqua dans le mur d'enceinte une brèche de quatre cents coudées et emporta à Samarie l'or, l'argent et tous les vases de valeur du temple et du palais royal, ainsi que des otages. Une conspiration se forma alors également contre Amatsia, qu'on ne jugeait plus digne

[1] II Rois XI, 17—XII, 22. M. Vernes révoque en doute ce que II Rois XII raconte de la restauration du temple par Joas, parce que la précision de ces faits contraste trop avec le silence gardé sur des événements politiques autrement importants : *Précis*, p. 449, en note. Il suffit pourtant de lire les livres des Rois avec quelque attention pour se convaincre que leur auteur accordait beaucoup moins d'importance aux événements de ce genre qu'aux traits qui se rapportaient aux prophètes, au temple et au culte.

d'occuper le trône, après avoir subi les humiliations mentionnées. Pour y échapper, il s'enfuit à Lakis. Mais il y fut pris et mis à mort[1].

A ce moment, le royaume d'Israël atteignit par contre le point culminant de sa grandeur et de sa gloire, sous Jéroboam II, fils de Joas (781—741). Ce roi élargit les frontières de son pays au point qu'il s'étendait depuis la mer Morte jusqu'à Hamath, c'est-à-dire aussi loin, du côté du nord, que l'empire de David[2]. Il n'aurait sans doute pas eu des succès aussi remarquables, si la Syrie n'eût pas été grandement affaiblie par les attaques réitérées dirigées contre elle depuis un demi-siècle par le puissant empire assyrien, qui allait bientôt subjuguer l'Asie occidentale presque tout entière[3]. Le règne florissant et durable de Jéroboam II procura à ses sujets une grande prospérité matérielle, mais les entraîna également, surtout les classes dirigeantes, à des vices de tout genre. C'est ce que nous apprend le prophète Amos, qui exerçait alors son ministère à Béthel[4].

Le royaume de Juda, de son côté, gagna alors une étendue et arriva à une prospérité qu'il n'avait pas possédées depuis le schisme. Ce fut du temps d'Azaria ou d'Ozias, fils d'Amatsia. Touchant ce roi, qui occupa probablement le trône de 777 à 736, notre source biblique la plus historique nous informe seulement qu'il reconquit et rebâtit Élath et qu'il fut atteint de lèpre, en sorte que son fils Jotham dut exercer le pouvoir à sa place[5]. D'après les inscriptions cunéiformes, le roi de Hamath rechercha son alliance contre

[1] II Rois XIV, 1—14, 17—20. — [2] II Rois XIV, 23—28. — [3] Schrader suppose que Jéroboam dut en grande partie ses conquêtes à l'appui direct ou indirect de l'empire assyrien: ouv. cité, p. 212 ss. Il se pourrait cependant aussi que la faiblesse momentanée de l'Assyrie permît à Jéroboam de tomber librement sur la Syrie affaiblie et d'agrandir son pays au détriment de celle-ci: *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1819. — [4] Am. IV, 1 ss.; V, 10 ss.; VI, 1 ss. Comp. chap. XVII, § 2 de cette Histoire. — [5] II Rois XIV, 21 s.; XV, 1—7.

l'Assyrie, et il fut encore contemporain de Tiglath-Piléser, qui ne monta sur le trône de Ninive qu'en 745[1]. Suivant Kittel, Azaria, en qualité de vassal, seconda d'abord Jéroboam II, dans les campagnes auxquelles ce dernier se livra en Syrie; puis il profita de la faiblesse du royaume d'Israël, après la mort de Jéroboam, et du changement de dynastie en Assyrie qui porta Tiglath-Piléser III au pouvoir, pour s'allier avec le roi de Hamath et faire de l'opposition à l'empire assyrien; mais Tiglath-Piléser vint, en 739 ou 738, briser cette coalition, en soumettant Hamath[2]. Une série de renseignements supplémentaires que les Chroniques rapportent sur ce roi sont peut-être dignes de foi. Nous apprenons par là qu'il fit la guerre aux Philistins, qu'il leur détruisit quelques villes et en reconstruisit d'autres; qu'il combattit aussi les Arabes et les Maonites; que les Ammonites lui firent des présents; que sa renommée s'étendit au loin; qu'il éleva des tours à Jérusalem et fortifia la ville; qu'il en bâtit également dans le désert et y creusa des citernes, parce qu'il avait des troupeaux, des cultivateurs et des vignerons en grand nombre[3].

Après le règne glorieux de Jéroboam II, qui dura une quarantaine d'années, le royaume d'Israël fut miné par une série de révolutions qui se suivirent rapidement. Ainsi Zacharie, fils de Jéroboam, qui succéda à son père, ne put occuper le trône que pendant six mois. Schallum, fils de Jabesch, conspira contre lui, le frappa devant le peuple et le fit mourir, pour s'emparer du pouvoir. Mais il ne put lui-même s'y maintenir que durant un mois, au bout duquel Menahem monta de Thirtsa à Samarie, le fit mourir et se mit à sa place. Pour raffermir son trône, ce nouvel usurpateur extermina les populations qui étaient animées envers lui de sentiments hostiles et paya au roi d'Assyrie Pul ou Tiglath-Piléser III, qui vint envahir le pays, mille talents

[1] Schrader, ouv. cité, p. 217 ss., 251 ss. Comp. Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, p. 230 s. — [2] II, p. 284 s. — [3] II Chron. XXVI.

d'argent. Il recueillit cette somme, en imposant une taxe aux plus aisés de ses sujets. Il conserva le pouvoir jusqu'à sa mort, mais pendant trois ou quatre ans seulement (741 ou 740—738), et son fils Pekachia lui succéda sur le trône. Ce dernier ne l'occupa que deux ans (737—736). Il fut ensuite assassiné dans son palais par Pékach, fils de Remalia, secondé par une cinquantaine de Galaadites. Celui-ci s'éleva de cette façon lui-même à la royauté[1].

Pékach se coalisa avec le roi de Syrie Retsin, pour marcher contre Jérusalem et renverser la dynastie davidique, pendant que Jotham occupait encore le trône de Juda. Il semble toutefois que, du vivant de ce roi, son pays n'eut plus guère à souffrir de l'hostilité des deux adversaires alliés. Nous apprenons, il est vrai, fort peu sur son règne, qui ne peut avoir eu qu'une bien courte durée, en tant qu'il était indépendant de celui d'Azaria (736—735). Jotham paraît s'être principalement appliqué à augmenter les moyens défensifs de son pays, en restaurant le mur d'enceinte de la capitale, en fortifiant d'autres villes du royaume et en élevant des tours et des châteaux forts sur différents points stratégiques, situés sur les hauteurs. On lui attribue aussi un succès sur les Ammonites, qu'il doit avoir rendus tributaires[2].

Lorsque Achaz, fils de Jotham, eut succédé à son père, en 734, les rois d'Israël et de Syrie coalisés assiégèrent Jérusalem. Retsin poussa même une pointe jusqu'à Élath, il s'en empara, en chassa les Judéens et rendit cette ville à ses

[1] II Rois XV, 8—26. Sur II Rois XV, 16, d'où l'on a conclu par erreur que Menahem a porté ses armes jusque sur les bords de l'Euphrate, il faut consulter les commentaires de Thenius et de Reuss. Pul, dont il est question dans notre récit, est appelé ailleurs Tiglath-Piléser : Schrader, ouv. cité, p. 227 ss. ; Maspero, *Histoire*, p. 397 ss ; Tiele, ouv. cité, p. 226 s. — [2] II Rois XV, 32—38 ; II Chron. XXVII. D'après II Rois XV, 35, Jotham aurait construit la porte supérieure ou septentrionale du temple. Mais comme elle a toujours existé, il l'aura simplement restaurée ou embellie. Voy. Thenius, à ce texte.

anciens maîtres, les Édomites[1]. Cette campagne fut probablement entreprise par Pékach et Retsin dans le dessein de remplacer Achaz, favorablement disposé envers l'Assyrie, par un roi judéen hostile envers celle-ci et porté à se joindre à eux pour s'opposer à l'extension toujours plus grande de l'empire ninivite du côté de l'Occident[2]. On voulait sans doute aussi faire entrer les Édomites dans la coalition, et c'est pour cela qu'on les aura affranchis de la domination des Judéens. Le prophète Ésaïe, qui exerçait à cette époque son important ministère à Jérusalem, fit tout son possible pour soutenir le courage d'Achaz, dans l'extrême détresse où il se trouvait, et ne cessa de lui prêcher dans ce but la confiance en Dieu[3]. Mais le roi eut recours à d'autres moyens de salut, qui lui paraissaient plus efficaces. Il offrit son propre fils en sacrifice à Jahvé, adoré sous le nom de Mélech[4], dans l'espoir de fléchir ainsi la Divinité en sa faveur et d'obtenir la délivrance[5]. Il envoya à Tiglath-Piléser tout l'or et l'argent qui se trouvaient dans les trésors du temple et du palais royal, afin qu'il vînt à son secours[6]. Le roi d'Assyrie, qui était un grand conquérant, ne demanda pas mieux que d'intervenir et d'étendre sa domination dans la Syrie et la Palestine. Il vint à Damas, s'en empara, fit mourir Retsin et envoya les habitants du pays en captivité à Kir[7]. Achaz s'y rendit pour présenter ses hommages à Tiglath-Piléser. Il vit à cette occasion un autel qui lui plut beaucoup et en fit parvenir un modèle à Urie, le premier prêtre du temple de Jérusalem, afin qu'il en fît confectionner un semblable pour ce sanctuaire. Il apporta d'autres

[1] II Rois XVI, 5 s. Au v. 6, il y a Syriens au lieu d'Édomites. Voy. Thenius, à ce texte. — [2] Es. VII, 6. — [3] VII s.; XVII, 1—11. — [4] Stade, I, 596, 609 ss.; Meyer, I, p. 445 s.; Smend, p. 271; Montefiore, p. 169, 171; Giesebrecht, à Jér. VII, 31; Nowack, II, p. 305 s. Tiele soutient que Mélech ne doit point être identifié avec Jahvé, mais qu'il était d'origine étrangère, probablement d'origine cananéenne: *Religion im Alterthum*, I p. 349 ss. Comp. Schultz, p. 165, note 1. — [5] II Rois XVI, 3. — [6] V. 7 s. — [7] V. 9.

modifications aux ustensiles sacrés, au culte et au sanctuaire. La réception du roi d'Assyrie à Jérusalem lui dicta en partie ces innovations[1]. Tiglath-Piléser, s'avançant vers le sud, s'empara de toutes les contrées qui se trouvaient sur son passage et vint aussi dans la Palestine. Il soumit le pays de Galaad, la Galilée et tout le pays de Nephthali, dont il emmena les habitants captifs en Assyrie. Osée, fils d'Éla, profita de cette circonstance pour former une conspiration contre le roi d'Israël, pour le faire mourir et pour monter lui-même sur le trône[2]. Tiglath-Piléser, auquel il dut s'engager à payer un tribut annuel, le confirma dans son pouvoir[3].

Osée paya le tribut à l'Assyrie, tant que vivait le puissant roi Tiglath-Piléser. Mais il cessa de le faire après la mort de celui-ci (727), d'autant plus qu'il espérait, comme la plupart des peuples voisins, que l'Égypte, pour arrêter les progrès de l'empire assyrien, menaçants pour elle-même, lui prêterait son appui. Pour s'assurer celui-ci, Osée envoya une députation et peut-être aussi des présents au roi d'Égypte So ou Sévé[4]. Mais Salmanasar IV[5], ayant appris cette révolte contre sa suzeraineté, fit saisir et emprisonner Osée. L'armée assyrienne envahit ensuite le territoire d'Israël et mit le siège devant Samarie. Ce siège dura trois ans, en sorte que Sargon seulement, le successeur de Salma-

[1] V. 10—18. — [2] XV, 29 s. Il ne se peut pas que ceci ait eu lieu du temps de Jotham, comme le veut v. 30, puisque Tiglath-Piléser n'envahit la Palestine que sur la prière d'Achaz. — [3] L'alliance d'Achaz avec Tiglath-Piléser et la prise de Damas par celui-ci, ainsi que son invasion dans le pays d'Israël, trouvent leur confirmation dans les inscriptions assyriennes. Celles-ci seules nous apprennent que le pouvoir d'Osée fut ratifié par Tiglath-Piléser. Mais il semble en ressortir que Pékach fut vaincu avant Retsin : Schrader, ouv. cité, p. 254 ss., 257 ss., 260 ss., 265. Nous avons supposé que le conquérant assyrien soumit la Syrie, avant de s'avancer jusqu'en Palestine. Si l'inverse eut lieu, ce qui est plus conforme au récit biblique, Achaz ne se rendit à Damas qu'après avoir été délivré de ses ennemis et pour rendre hommage à son libérateur. — [4] Voy., sur ce nom, Maspero, *Histoire*, p. 417, note 3. — [5] D'après M. Maspero, Salmanasar V.

nasar, put prendre cette ville en 722, la première année de son règne. Après le départ de Sargon, toute la Syrie se révolta contre l'empire assyrien, ce qui obligea le conquérant à revenir en 720, pour étouffer le soulèvement et prendre les mesures nécessaires contre le renouvellement de telles tentatives. Une partie des habitants du royaume d'Israël furent emmenés en captivité, dispersés dans diverses provinces du vaste empire et remplacés dans leur propre pays par des colons étrangers. Les déportés israélites ne furent cependant pas aussi nombreux que les récits bibliques le font entendre. A en croire ceux-ci, toute la population aurait été emmenée en captivité. Les vainqueurs assyriens et babyloniens avaient, au contraire, l'habitude de n'enlever des contrées soumises que les plus notables du pays, ceux qui étaient le mieux à même de faire de l'opposition aux maîtres étrangers et le plus disposés à cela. Les inscriptions assyriennes ne parlent que de 27,280 déportés. Nous pouvons ajouter foi à ce renseignement, les vainqueurs n'ayant pas l'habitude d'amoindrir leurs succès. Nous avons une autre raison pour croire que la plupart des Israélites furent laissés dans le pays, c'est le fait que le jahvisme resta la religion dominante de la population et que le Pentateuque lui servit plus tard de code sacré[1].

[1] II Rois XVII ; XVIII, 9—12. D'après les récits bibliques, Salmanasar termina la campagne contre le royaume d'Israël, et le peuple tout entier fut emmené en captivité : II Rois XVII, 1 ss. ; XVIII, 9—12. Comp. Winckler, *Alttestamentl. Untersuchungen*, p. 15 ss. Mais les inscriptions assyriennes nous apprennent que Salmanasar mourut avant la prise de Samarie et que la déportation fut loin d'être générale : Schrader, ouv. cité, p. 266 ss. ; Duncker, II, p. 323 s. ; Stade, I, p. 599 ss. ; Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, p. 237 s. Dans la longue tirade, II Rois XVII, 7—41, les parties les plus anciennes sont v. 24—28 et 41. V. 29—34ª est de date plus récente, mais remonte aussi encore au delà de l'exil : Wellhausen, *Composition*, p. 298 s. ; Stade, *Zeitschrift*, VI, p. 163 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 422 s. ; Kittel, II, p. 188 s. La nouvelle coalition qui se forma contre les Assyriens, après la prise de Samarie, est attestée par les inscriptions

Nous verrons toutefois aussi que les Samaritains ne firent que végéter au point de vue religieux et national et que Juda seul fut capable de remplir la mission providentielle confiée à Israël. Quant aux exilés des dix tribus, ils se perdirent complètement au sein des populations parmi lesquelles ils furent dispersés. Quelle différence, à ce sujet, entre eux et les exilés juifs, qui profiteront de la déportation babylonienne pour s'amender, pour se corriger de leurs anciens égarements, et qui deviendront ainsi capables de procéder à une restauration, fort imparfaite au point de vue politique, mais remarquable et pleine de conséquences importantes sous le rapport religieux et moral, puisque l'exil marquera la fin de l'idolâtrie séculaire d'Israël et le triomphe définitif du monothéisme. D'où vient ce résultat tout différent auquel aboutirent les deux nations sœurs, qui jusqu'ici ont si peu différé l'une de l'autre ? De ce que, à l'époque de la ruine du royaume d'Israël, le jahvisme éthique n'avait encore gagné que quelques esprits d'élite et non la masse du peuple. Si le royaume de Juda avait subi alors le même sort que celui d'Israël et qu'il subira réellement au commencement du VI[e] siècle, nul doute qu'il n'eût été tout aussi incapable que ce dernier de se relever de sa chute. Mais les cent trente à cent quarante ans de répit qui lui furent accordés, jusqu'à sa première grande catastrophe nationale, permirent aux principes du prophétisme nouveau que nous allons apprendre à connaître de pénétrer un plus grand nombre d'esprits, de former un noyau compacte de jahvistes remplis d'une foi et d'une piété supérieures. Ce noyau fut comme un levain qui pénétra finalement toute la pâte, surtout à l'époque de l'exil, où les cœurs furent particulièrement accessibles à une action régénératrice et réformatrice.

cunéiformes et aura contribué à aggraver le sort des provinces révoltées : Kittel, II, p. 298 s. Après la ruine du royaume d'Israël, le culte de Jahvé continua d'y être célébré : II Rois XVII, 28, 41 ; XXIII, 15, 19 s. Le culte de Jérusalem exerça également un puissant attrait sur les anciens Samaritains : Jér. XLI, 4 ss. ; Esd. IV, 1 ss.

CHAPITRE XVI

QUELQUES DOCUMENTS LITTÉRAIRES

§ 1. L'Élohiste.

Nous avons vu que des récits racontant les hauts faits de l'histoire passée se formèrent de bonne heure, non seulement en Juda, mais aussi parmi les autres tribus israélites. Ici comme là, on sentit le besoin de recueillir ces récits en un seul tout, historiquement coordonné. Il se forma ainsi un recueil parallèle au Jahviste, ayant également passé par différentes mains, pour servir finalement de source au Pentateuque et probablement à plusieurs livres suivants de la bible hébraïque. On l'appelle la source élohiste ou simplement l'Élohiste, parce que Dieu y est de préférence appelé Élohim. Nous allons considérer les plus vieilles parties de ce document. Touchant son contenu, nous renvoyons encore à Holzinger, pour les textes qui se retrouvent dans l'Hexateuque, et à Budde, pour ceux qui se rencontrent ailleurs.

En jetant un coup d'œil sur les textes qui se rattachent à cette source, on voit qu'elle nous est parvenue d'une manière plus fragmentaire que les sources parallèles, surtout aussi que le Jahviste. Elle est complètement tronquée au commencement et à la fin. Rien ne prouve qu'elle remontait jusqu'à l'origine du monde. Mais il ressort de Josué XXIV qu'elle s'étendait de toute façon jusqu'aux ancêtres immédiats d'Abraham. Aussi, dans les premières péricopes de cette source parvenues jusqu'à nous, il est question d'Abraham, de Sara et d'Agar comme de personnes connues, ce qui prouve qu'elle en avait parlé antérieurement. On a supposé, non sans raison, que ces premières parties supprimées faisaient

allusion à l'idolâtrie des ancêtres et de la famille d'Abraham, ainsi que nous le voyons dans Josué XXIV, et que la suppression fut faite pour éliminer ces traits choquants [1]. On est aussi étonné de voir que notre relation s'arrête subitement, à la fin du règne de Saül. Son auteur n'aurait-il pas exposé la suite de l'histoire d'Israël, comme le Jahviste, qui l'a poussée au moins jusqu'à la fin du règne de Salomon ? Cela serait bien étonnant, puisque l'Élohiste a écrit plus tard que son devancier et qu'il avait dès lors plus de marge et de matériaux devant lui pour son exposition. Il est donc fort probable que les rédacteurs judéens, en combinant plus tard les deux relations parallèles, ont trouvé dans le document élohiste, écrit du point de vue éphraïmite, une exposition de l'histoire de David et de Salomon qui ne cadrait pas avec la tradition judéenne, plus idéalisée sans doute à cet égard. Voilà pourquoi on aura sacrifié la suite de notre source.

Sous le rapport littéraire, l'Élohiste nous offre, comme le Jahviste, des morceaux d'une très grande beauté, surtout dans les récits captivants qui parlent de Joseph. Renan va jusqu'à dire que notre ouvrage peut rivaliser avec Homère, pour le charme de sa narration [2]. La valeur littéraire du Jahviste est cependant bien supérieure. Si tout le monde ne le reconnaît pas, c'est par suite du défaut déjà signalé et très répandu, consistant à rattacher à ce document une foule de textes de date récente qui n'en faisaient pas partie à l'origine. Tandis que celui-ci, dans ses éléments primitifs, est plein de poésie toute naturelle, comme on la rencontre généralement dans la tradition populaire, la narration élohiste est déjà grandement dominée par la réflexion ; elle n'est plus un produit spontané et poétique, elle est beaucoup plus prosaïque. C'est pour cela que son auteur sentait le besoin de rehausser son travail par la citation de vieux morceaux poétiques. Mais en agissant ainsi, il a

[1] Holzinger, p. 174. — [2] II, p. 204 ss. Comp. Westphal, ouv. cité, II, p. 1 ss.

trahi une autre infériorité, sa tendance archéologique, qui se manifeste de bien des manières, surtout dans sa prédilection pour l'indication de noms propres et de chiffres exacts[1]. Notre auteur se livre même déjà à des réflexions théologiques. Il ne se contente pas de rapporter les usages religieux des anciens temps, à l'instar du Jahviste, qui y est encore attaché de tout cœur. Il cherche à leur donner quelquefois un sens nouveau, parce qu'il ne partage plus naïvement les conceptions traditionnelles. Il trahit cette tendance transformatrice dans ce qu'il dit du sacrifice d'Isaac[2], de la matsébah de Béthel[3], de celle de Mitspa en Galaad[4], de celle de Bethléhem[5], de celle de Sichem[6]. Ses préoccupations théologiques se remarquent aussi dans l'explication qu'il donne du nom de Jahvé[7].

Un autre trait caractéristique de l'Élohiste est que, chez lui, le miracle est plus fréquent et plus merveilleux que chez le Jahviste. Et ici ce n'est plus seulement la réflexion qui remplace la narration ou qui s'y mêle ; mais l'artifice et la fiction se substituent à la tradition ou à la vérité historique. Voici des exemples de ce genre. La baguette magique de Moïse joue un grand rôle dans le récit élohiste des plaies

[1] Pour qu'on soit à même de contrôler l'exactitude de ces observations et d'autres qui vont suivre, nous allons indiquer ici un certain nombre des morceaux élohistes les mieux conservés : Gen. XX, 1—17; XXI, 8—32[a] ; XXII, 1—13, 19; XL, 2, 4, 5[b]—15[a], 16—23; XLI, 1—30; XLII, 8—26, 29—37 ; L, 15—26 ; Ex. III, 1—15, en grande partie; XVII, 3—6, 8—16 ; XVIII, en grande partie ; Nomb. XX, 14—21 ; XXI, 4[b]—9, 11[b]—18[a], 21—31 ; XXIII, 1—22, 24 s. ; Jos. XXIV, en grande partie ; Jug. VI, 7—10, 25—32, 36—40 ; VIII, 4—27, en grande partie; IX ; X, 17—XI, 11, 30—XII, 6; XVII s., en grande partie; I Sam. I—VIII ; X, 17—24 ; XII ; XV ; XVII, 1—XIX, 10; XXVI. Le contenu de la source élohiste, comme de la source jahviste, doit provenir d'une même école et non d'une même main. Il faut comparer à ce sujet nos observations précédentes sur les vieilles sources de l'Hexateuque : chap. XIII, § 2 de cette Histoire. — [2] Gen. XXII. — [3] XXVIII, 18 ss. — [4] XXXI, 45 ss. — [5] XXXV, 20. — [6] Jos. XXIV, 26 s. — [7] Ex. III, 14.

d'Égypte[1]. Suivant le Jahviste, le beau-frère de Moïse servit à Israël de guide à travers le désert[2]; selon le premier, c'est l'arche sainte qui prit les devants et chercha le meilleur emplacement pour le camp[3]. La relation jahviste présente la conquête de Canaan d'une façon très vraisemblable, comme la conséquence d'une série de luttes entre les tribus israélites et les indigènes, luttes où les premières n'eurent pas toujours le dessus, parce que ces derniers étaient mieux armés[4]. Au lieu de cela, l'Élohiste fait dire à Jahvé, touchant les peuples cananéens : « Je les livrai entre vos mains et j'envoyai devant vous les frelons, qui les chassèrent loin de votre face, comme les deux rois Amorréens ; ce ne fut ni par ton épée ni par ton arc[5]. » Et si, comme nous venons de le voir, les Cananéens continuèrent à se maintenir à cause de leur armement supérieur, l'Élohiste, en doctrinaire qu'il est, soutient que Jahvé les laissa subsister, afin de mettre Israël à l'épreuve[6]. D'après le Jahviste, Jacob augmenta ses troupeaux par une habile manœuvre[7], tandis que, d'après l'Élohiste, cet accroissement fut le résultat d'une bénédiction spéciale de Dieu[8]. Le premier dit que Moïse lui-même tailla les tables de la loi[9] et le second, que Dieu les donna à Moïse, écrites de sa propre main[10]. Chez celui-là, Jahvé apparaît sur la terre sous la forme humaine[11]. Chez celui-ci, il intervient de préférence par des visions et des songes révélateurs[12]. Une autre observation à faire, c'est que le pessimisme qu'on a eu le tort de reprocher au Jahviste, se retrouve en réalité chez l'Élohiste. Cela ressort des nombreux textes qui relèvent les murmures d'Israël contre Dieu et Moïse, pendant le voyage du désert. Cela s'exprime sur-

[1] Ex. IV, 17, 20; VII, 15, 17; IX, 23; X, 13. — [2] Nomb. X, 29 ss. — [3] V. 33 ss. — [4] Jug. I. — [5] Jos. XXIV, 12. Comp. Ex. XXIII, 28. — [6] Jug. II, 20—22. Comp. Ex. XXIII, 29 s. — [7] Gen. XXX, 37—42. — [8] XXXI, 4 ss. — [9] Ex. XXXIV, 4. — [10] XXXI, 18b. — [11] Gen. XVIII, 1 ss.; XXXII, 24 ss.; Ex. IV, 24—26. — [12] Gen. XX, 3; XXVIII, 12; XXXI, 24; XXXVII, 5 ss.; XL, 5 ss.; XLI, 1 ss.; XLVI, 2 ss.; Nomb. XXII, 20.

tout, de la manière la plus explicite, dans le discours final de Josué, qui ne relève pas seulement les infidélités passées et incessantes d'Israël, mais qui va jusqu'à dire qu'Israël ne saurait servir Dieu[1]. A l'ouïe de cette parole, on croirait vraiment entendre Jérémie, le plus pessimiste des prophètes[2].

Ce que nous venons de voir et ce que nous avons déjà dit, en parlant du document jahviste[3], prouve suffisamment la priorité de celui-ci et la modernité relative de l'Élohiste. Peut-on préciser davantage la date de composition de ce dernier ouvrage ? Un certain nombre de savants fort compétents pensent qu'il fut rédigé vers le milieu du VIII^e^ siècle[4]. Nous sommes pleinement de cet avis. Il est évident que notre document fut composé avant la ruine du royaume d'Israël. Après cette catastrophe nationale, l'auteur n'aurait plus pu parler du passé d'Israël, de la gloire de Joseph, des principaux lieux de culte du royaume du Nord, avec le même plaisir ou la même vénération. Il a certainement écrit quand le culte de Béthel, de Sichem et des autres sanctuaires d'Israël était encore en vogue, et que la maison de Joseph n'avait pas encore perdu le sceptre. S'il avait écrit après la ruine de Samarie, cela se trahirait dans certains textes ; or on ne trouve pas chez lui la moindre allusion à cet important événement. D'un autre côté, la grande différence de point de vue qui existe entre le Jahviste et l'Élohiste ne permet guère de faire remonter la rédaction de celui-ci au delà du VIII^e^ siècle. Un assez grand intervalle doit être maintenu entre les deux compositions. Pour assigner à notre travail une date plus ancienne, on a fait ressortir que les prophètes Amos et Osée, qui ont exercé leur ministère au milieu du VIII^e^ siècle, parlent déjà tout autrement du culte de Béthel, qu'ils condamnent sans ménagements[5]. Mais il

[1] Jos. XXIV, 19. — [2] Comp., pour toutes ces questions, Holzinger, § 24—26, 28. — [3] Chap. XIII, § 2 de cette Histoire. — [4] Stade, I, p. 58 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 241 ss. ; Cornill, p. 38 s. Comp. Holzinger, p. 222 ss. — [5] Am. III, 14 ; IV, 4 ; V, 5 ; Os. IV, 15 ; X, 5, 8, 15.

ne faut pas perdre de vue qu'il a été puisé dans la tradition passée, orale et écrite, et qu'il a naturellement conservé le type primitif de beaucoup de récits qu'il nous transmet. De là, à côté de la tendance prophétique et doctrinaire évidente que nous y constatons, le caractère plus antique qui y existe tout aussi réellement. A l'appui de l'opinion, que l'Élohiste repose sur des documents écrits plus anciens, vient le fait que l'un de ces écrits est même nommé formellement, le Livre des Guerres de Jahvé, que nous connaissons déjà[1]. C'est là que la plus grande partie de Nombres XXI doit avoir été puisée[2]. Il est dès lors naturel d'admettre qu'il en aura été de même de beaucoup d'autres portions de notre ouvrage.

Il appert de ce qui précède que la source élohiste n'a pas seulement moins de valeur littéraire, mais aussi moins de valeur historique que la source parallèle plus ancienne. Si, de part et d'autre, nous avons devant nous plus de récits légendaires que vraiment historiques, le Jahviste nous présente pourtant la tradition sous une forme plus primitive et plus pure que l'Élohiste. Chez ce dernier, la fiction et le doctrinarisme transformateur, qui exerceront toujours plus leur influence regrettable sur l'historiographie israélite, ont déjà une large place. Il faut donc que l'historien use de grandes précautions, en consultant cette source[3].

Tous les savants sont d'accord pour penser que celle-ci est d'origine éphraïmite[4]. Il faut remarquer la grande part qui y est faite à l'histoire de Joseph, le véritable patriarche du royaume du Nord, si bien que celui-ci est quelquefois tout simplement appelé la maison de Joseph[5]. Ce patriarche y apparaît revêtu d'une gloire quasi royale. Il jouit de l'affection particulière de son père et de la protection toute spéciale de Dieu. Ruben, et non Juda, possède la plus

[1] Chap. XIII, § 1 de cette Histoire. — [2] Nomb. XXI, 14. — [3] Holzinger, p. 226 ss. — [4] Holzinger, § 27. — [5] Am. V, 6; Zach. X, 6; Abd. 18. Comp. Ez. XXXVII, 16, 19; Ps. LXXVII, 16.

grande autorité sur ses frères[1]. Le second ne joue aucun rôle. Le trait le plus caractéristique est la glorification de Béthel[2], le plus important lieu de culte du royaume d'Éphraïm, opposé par Jéroboam Ier à Jérusalem. A côté de Béthel, Sichem, autre ville de premier rang de ce royaume, est également mis en relief[3]. Il faut encore mentionner Beerschéba[4], un lieu de pèlerinage très recherché par les Hébreux des dix tribus[5]. Si, d'après la source judéenne, le séjour principal d'Abraham était Hébron, l'Élohiste le fait demeurer à Beerschéba[6]. L'Éphraïmite Josué est, dès le début et jusqu'à la fin, le fidèle serviteur et le principal appui de Moïse, pour devenir ensuite son successeur[7]. En cette dernière qualité, il ne fait pas seulement la conquête de Canaan, mais il traite aussi alliance avec le peuple, lui donne des lois au nom de Jahvé et lui adresse des exhortations[8]. Faisons encore remarquer que, à l'inverse du Jahviste, qui est favorable à la royauté et la présente comme une institution divine[9], l'Élohiste se montre hostile envers elle et la déclare contraire à la volonté de Dieu[10]. Cela se comprend sans peine chez un auteur éphraïmite, témoin des rivalités dynastiques de sa patrie et des révolutions sanglantes qui en résultèrent. Il est tout aussi naturel que l'auteur judéen de la source jahviste se soit placé sous ce rapport à un autre point de vue, puisque dans sa patrie la royauté était plus bienfaisante que nuisible. Et puis, comme le Jahviste a écrit avant l'Élohiste, les inconvénients de la royauté ne s'étaient pas encore fait sentir autant que dans la suite. Car même en Juda on vit plus tard le revers de la médaille concernant la royauté[11].

[1] Gen. XXXVII, 22, 29; XLII, 37. — [2] XXVIII, 11 s., 17 ss. ; XXXV, 6 ss. — [3] Gen. XXXIII, 18 ss. ; Jos. XXIV, 1 ss., 25 ss., 32. — [4] Gen. XXI, 31 s. ; XLVI, 1 ss. — [5] Am. V, 5 ; VIII, 14 ; I Rois XIX, 3. — [6] Gen. XXII, 19. — [7] Ex. XVII, 9—13 ; XXIV, 13 ; XXXIII, 11 ; Deut. XXXI, 14 s., 23. — [8] Jos. XXIV. — [9] I Sam. IX ; X, 1 ss. — [10] VIII ; X, 17—19. — [11] Deut. XVII, 14 ss.

§ 2. Un vieux code et le décalogue classique.

1° Nous possédons un vieux code dans Exode XX, 22—XXIII, 33, appelé à tort le livre de l'Alliance [1]. Beaucoup de critiques ont pensé que ce code faisait partie de la source élohiste; mais c'est une erreur [2]. Il ne faut pas perdre de vue qu'il n'est pas à sa vraie place [3]. Celle qu'il occupe suppose qu'il fut promulgué au mont Sinaï. D'après Kuenen, sa place primitive était celle du Deutéronome, ce qui implique qu'il fut promulgué dans les plaines de Moab [4]. Mais il est plus probable qu'à l'origine on en plaçait la promulgation à Kadès [5], appelé En-Mischpath, la source du droit [6], où les enfants d'Israël firent un long séjour [7]. D'ailleurs, pour nous cette question purement littéraire a moins d'importance que celle de l'époque dont notre code émane. Il faut évidemment lui assigner sa place entre le décalogue jahviste et le décalogue classique. Il est plus moderne que le premier, sous sa forme primitive, et il remonte plus haut que le second [8]. Reuss le rattache au règne de Josaphat [9]. Cela n'est guère admissible, vu que ce code fut très probablement rédigé par le sacerdoce de l'un des principaux sanctuaires du royaume du Nord, de celui de Béthel peut-être; il aura été composé vers la fin du IX^e^ siècle ou au commencement du VIII^e^ [10]. L'opinion de M. Baentsch, qui a consacré à notre code une étude spéciale très bien faite, concorde pleinement avec ce point de vue. Mais il cherche à

[1] Chap. XIII, § 3 de cette Histoire. — [2] Baentsch, ouv. cité, chap. II, § 1 et 4. — [3] Baentsch, chap. II, § 2. — [4] *Onderzoek*, § 13, note 32. — [5] Baentsch, chap. II, § 4. — [6] Gen. XIV, 7. — [7] Nomb. XX, 1; Deut. I, 46; Jug. XI, 16. Comp. Ex. XV, 25; XVIII, 16, 20. — [8] Baentsch, chap. III, § 1. — [9] *Geschichte*, § 200. — [10] Cornill, p. 69; Smend, p. 275 ss.; Wildeboer, p. 100 ss. Comp. Stade, I, p. 638.

mieux préciser la question. D'après lui, il faut distinguer entre une double série de lois, dont les unes, principalement civiles, furent formées peu à peu et rédigées définitivement à la fin du IX^e^ siècle, au lieu que la série des lois religieuses et morales ne provient que du VIII^e^ siècle. Les deux séries furent combinées en un seul compendium de prescriptions civiles, religieuses et morales. Le rédacteur qui compila les sources jahviste et élohiste y fit un certain nombre d'additions et lui assigna une place dans son grand ouvrage[1]. On reconnaît généralement de nos jours que cette législation a subi toutes sortes de remaniements, un certain nombre d'additions et peut-être aussi des suppressions, toutefois difficiles à déterminer; mais les savants ne sont pas entièrement d'accord sur l'étendue exacte de notre code et les modifications qui y ont été apportées[2]. Nous plaçant avant tout au point de vue historique, nous nous contenterons d'éliminer les additions les plus récentes, en suivant l'excellente monographie de Baentsch[3].

En tête de notre code se trouve une loi sur le culte. D'après elle, il est permis d'élever un autel, pour offrir des sacrifices à Jahvé, partout où celui-ci rappellera son nom. Elle consacre donc la multiplicité des sanctuaires. Cet autel devra être en terre ou en pierres brutes. On devra pouvoir y monter par une pente insensible et non par des degrés, afin que la nudité de celui qui s'y rend pour officier ne se découvre pas. Les seuls sacrifices dont il soit question dans cette loi sont les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces, et les seules offrandes mentionnées sont des brebis et des bœufs[4].

[1] Baentsch, chap. IV. — [2] Wellhausen, *Composition*, p. 91 ss.; Jülicher, *Jahrbücher für prot. Theologie*, VIII, p. 295 ss.; Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, 2e éd., p. 221; Cornill, p. 67; Holzinger, p. 244 ss.; Wildeboer, § 7, note 4—6. — [3] Voici, d'après ce savant, les additions de basse date les plus importantes: Ex. XX, 22 s.; XXII, 20^b,21, 23, 24 fin; XXIII, 9, 17—33: Baentsch, p. 45 ss. — [4] Ex. XX, 24—26.

Nous passons ensuite à une espèce de code civil. Il s'ouvre par un mot d'introduction, qui indique clairement que c'était là dans l'origine le début de la législation suivante[1]. La première loi se rapporte aux esclaves. Elle stipule qu'un esclave hébreu doit être affranchi après six ans de servitude, à moins qu'il ne préfère rester volontairement chez son maître. S'il est marié, avant d'entrer en service, sa femme le suivra après cela. Si le maître lui a donné la femme et qu'il en ait eu des enfants, la femme et les enfants resteront au maître. S'il préfère rester chez ce dernier, pour ne pas se séparer de sa femme et de ses enfants, il devra se soumettre à une cérémonie qui l'astreindra à l'esclavage perpétuel[2]. Les conditions d'une jeune fille que son père vend comme esclave sont différentes. Si elle ne plaît plus à son maître, il devra faciliter son rachat, mais il n'aura le droit de la vendre qu'à un Hébreu. Celui qui achète une esclave pour en faire la concubine de son fils, devra la traiter comme une fille de la maison. Celui qui prend plusieurs concubines doit à toutes la nourriture, le vêtement et les droits conjugaux. S'il manque à ces obligations envers l'une d'elles, elle est autorisée à le quitter[3].

Les lois suivantes ont toutes pour but de protéger la vie humaine. Elles édictent la peine de mort contre le meurtrier, contre celui qui frappe ou maudit son père ou sa mère, contre celui qui vole un autre homme[4]. Elles indiquent les amendes qui sont à payer dans des cas moins graves : si l'un frappe un autre dans une querelle, de manière que ce dernier ait à garder le lit, le premier devra le dédommager de l'interruption de travail qui en résulte et le faire soigner jusqu'à la guérison ; si c'est un maître qui frappe son esclave, au point que celui-ci meure sous le coup, le premier sera puni, mais non si le second survit un jour ou

[1] XXI, 1. — [2] V. 2-6. Comp., sur cette cérémonie, *Theologisch Tijdschrift*, 1894, p. 272 ss. — [3] V. 7—11. — [4] V. 12—17.

deux; si une femme enceinte intervient entre deux hommes qui se querellent et que ceux-ci la heurtent, de façon qu'il en résulte une fausse couche, ils seront punis d'une amende imposée devant les juges par le mari de la femme lésée; si dans une querelle quelqu'un perd la vie ou qu'il subisse une lésion corporelle quelconque, il faut appliquer au coupable la loi du talion; dans le cas où un maître cause à son esclave une lésion corporelle, ce dernier devra être affranchi[1]. Comme des accidents de ce genre peuvent être causés par des animaux domestiques, le législateur a cru devoir poser les règles qui sont à suivre dans des cas de ce genre : si un bœuf tue quelqu'un, il sera lapidé et sa chair ne sera point mangée; si par contre il avait l'habitude de frapper de ses cornes et que son maître ait négligé de le surveiller, ce dernier sera en outre mis à mort, à moins que les parents de la personne tuée ne se contentent d'une indemnité en argent; lorsque c'est un esclave qui est ainsi tué, il suffira de payer au maître une indemnité de trente sicles d'argent et de lapider le bœuf qui a causé l'accident[2].

Après la protection de la vie, notre législation cherche à assurer celle de la propriété. Si un bœuf ou un âne tombe dans une citerne qu'on a négligé de couvrir, le possesseur de la citerne payera à celui de l'animal la valeur de ce dernier, qu'il gardera; si le bœuf de quelqu'un tue le bœuf d'un autre homme, il sera vendu, et le prix de vente, ainsi que le bœuf mort, seront partagés entre les deux propriétaires; si le premier était sujet à frapper des cornes, sans que son maître l'ait surveillé, celui-ci rendra bœuf pour bœuf et gardera le bœuf tué[3]. Celui qui vole un bœuf ou un mouton et qui l'égorge ou le vend, restituera cinq bœufs pour un bœuf et quatre moutons pour un mouton; si l'animal volé se trouve encore entre les mains du voleur, il n'aura qu'à restituer le double; si le vol se fait pendant la

[1] V. 18—27. — [2] V. 28—32. — [3] V. 33—36.

nuit et que le voleur soit surpris et tué, il n'y a pas meurtre, comme c'est le cas, lorsque la chose se passe en plein jour; si le voleur ne possède rien et ne peut pas faire la restitution due, il sera vendu pour la valeur du vol commis[1]. Celui qui aura fait brouter par son bétail un champ ou une vigne d'un autre, donnera en dédommagement le meilleur produit de son champ et de sa vigne; et celui qui, par imprudence, aura communiqué le feu à du blé en gerbes ou sur pied, devra réparer le dommage[2]. Si quelqu'un a donné à un autre de l'argent ou des objets à garder et qu'ils soient volés, le voleur restituera le double; si le voleur n'est pas découvert, le maître de la maison devra faire, devant l'autorité judiciaire, la déclaration solennelle qu'il ne s'est point approprié le bien du prochain; tous les cas quelconques de fraude devront être portés devant les juges, qui condamneront le coupable à la restitution du double[3]. Si quelqu'un donne à garder à un autre quelque animal domestique et que l'animal meure, qu'il se casse un membre ou qu'il soit volé, celui qui avait à garder l'animal, s'il est innocent de l'accident, devra simplement attester par serment qu'il n'a point mis la main sur le bien de son prochain, tandis que, s'il a négligé de surveiller l'animal, il sera tenu à une restitution; si l'animal a été déchiré par une bête sauvage, il suffira d'en fournir la preuve pour éviter tout litige; si quelqu'un emprunte à un autre une bête de somme et qu'elle se casse un membre ou meure, il y aura lieu à restitution, si l'accident arrive en l'absence du maître de la bête, mais si celui-ci est présent, il devra se contenter du prix du louage[4]. Si quelqu'un séduit une vierge qui n'est point fiancée, il payera la dot au père et prendra la jeune fille pour sa femme; et si le père refuse de lui donner sa fille, il sera néanmoins tenu de payer la dot, pour indemniser celui-là du dommage qu'il lui a causé[5]. On voit que ce

[1] XXI, 37—XXII, 3. — [2] XXII, 4 s. — [3] V. 6—8. — [4] V. 9—14. — [5] V. 15 s.

dernier cas se rattache à la catégorie de ceux qui concernent la sauvegarde de la propriété.

Ces lois civiles sont suivies de prescriptions religieuses qui se rattacheraient le mieux à Exode XX, 24—26. Il est à supposer que toutes ces prescriptions semblables étaient primitivement réunies et ne furent dispersées dans notre code que par suite de remaniements postérieurs[1]. Dans cette nouvelle série d'ordonnances, la peine de mort est prononcée contre la magicienne, contre celui qui couche avec une bête et contre celui qui offre des sacrifices à d'autres dieux qu'à Jahvé[2]. Puis viennent un certain nombre de lois humanitaires, la défense de maltraiter l'étranger, de prendre des intérêts d'un débiteur israélite, de garder en gage le vêtement du prochain au delà du coucher du soleil[3]. Nous revenons après cela aux prescriptions religieuses. Elles défendent de maudire Dieu ou le prince du peuple, de différer l'offrande des prémices de la moisson et de la vendange, ainsi que des premiers-nés, enfin de manger de la chair déchirée aux champs[4]. Ce pêle-mêle de lois diverses continue ensuite. Les unes condamnent le faux témoignage, la complaisance dans l'application de la justice, les sentences iniques, la corruption des juges par des présents[5]. Les autres recommandent de ramener à son propriétaire un bœuf ou un âne égaré et de soulager l'âne de l'ennemi succombant sous sa charge[6]. D'autres encore enjoignent de célébrer l'année sabbatique, dans l'intérêt des pauvres et des bêtes des champs, et le sabbat hebdomadaire, en vue de procurer le repos aux animaux domestiques, aux esclaves et aux étrangers[7]. Finalement notre code ordonne l'observation de trois grandes fêtes annuelles, celle des pains sans levain, celle de la moisson et celle de la récolte, à la fin de l'année[8].

[1] Comp. Baentsch, p. 36 s., 43 s. — [2] Ex. XXII, 17—19. — [3] V. 20a, 22, 24a, 25 s. — [4] V. 27—30. — [5] XXIII, 1—3, 6—8. — [6] V. 4 s. — [7] V. 10—12. — [8] V. 14—16.

On voit que ce code a une tendance humanitaire prononcée, que les égards envers les esclaves, les étrangers, les ennemis et même les animaux, n'y sont pas perdus de vue. On a quelquefois cherché à en rabaisser la valeur, à cause de la loi du talion qu'il contient. C'est là faire preuve d'un grand manque de sens historique et de jugement objectif. Cette loi marque en réalité un immense progrès sur les usages barbares des temps plus reculés, où les individus n'étaient soumis à aucune règle de droit, où la vengeance personnelle pouvait se donner libre carrière. On tuait alors le prochain pour la moindre injure. Lémec exprime avec vantardise cet antique usage, en disant à ses femmes : « J'ai tué un homme pour ma blessure, et un jeune homme pour ma meurtrissure. Caïn sera vengé sept fois et Lémec soixante-dix-sept fois[1]. » C'est contre de tels abus de vengeance et contre l'arbitraire individuel qu'est dirigée la loi du talion, qui permet tout au plus de réclamer œil pour œil et dent pour dent.

En comparant ce code avec le décalogue primitif, on peut constater un autre progrès. Dans ce décalogue il n'y a que des lois cérémonielles, au lieu que dans notre code nous rencontrons un assez grand nombre de prescriptions qui ont pour but la pratique de la justice et de la charité. Les préceptes moraux sont donc placés à côté des lois purement rituelles et y occupent même une plus large place. On voit par là que nous nous acheminons vers le moment où les grands prophètes du VIII[e] siècle vont élever leur voix éloquente, pour reléguer complètement à l'arrière-plan les cérémonies du culte et faire consister le service de Dieu, sinon uniquement, du moins principalement, dans la pratique de la justice et de la charité. Cette valeur réelle et importante de notre code explique la grande influence qu'il a exercée sur les législations suivantes en Israël. Il a positivement servi de base et à celle du Deutéronome et à

[1] Gen. IV, 23 s.

la loi de Sainteté, que nous trouvons dans Lévitique XVII—XXVI[1].

2° De même que la source jahviste paraît avoir renfermé le décalogue primitif, essentiellement ritualiste[2], de même le décalogue classique, que nous lisons dans Exode XX, 1—17, se rattache à la source élohiste[3]. On a eu tort de penser que ce dernier était une partie intégrante du prétendu livre de l'Alliance ou qu'il lui a servi de base[4]. Ce livre, avec son caractère concret, porte l'empreinte d'une plus haute antiquité que notre décalogue abstrait. Celui-ci semble avoir été inspiré par l'enseignement prophétique du VIII[e] siècle[5]. Smend va jusqu'à dire que le décalogue élohiste, à l'exemple des prophètes, remplace l'offrande de sacrifices par la morale et qu'il a été opposé intentionnellement au décalogue jahviste et ritualiste[6]. Il ne faudrait pourtant pas exagérer la valeur des dix commandements. Ils sont loin de renfermer toute l'essence de la religion éthique des grands prophètes écrivains. Ils sont surtout loin de contenir toute la morale chrétienne, comme beaucoup de catéchismes modernes le font supposer. Ils ne sont que la nomenclature de quelques devoirs tout élémentaires, qui s'imposent à toute société quelque peu civilisée. Encore ne sont-ils formulés que d'une manière purement négative. Le seul commandement qui enjoint d'honorer les parents fait exception à cet égard.

Ce morceau nous est parvenu sous une double forme. Outre la version de l'Exode, indiquée tout à l'heure, nous avons celle du Deutéronome[7], qui présente quelques variantes. En retranchant les parties qui diffèrent dans les deux rédactions, on se rapproche incontestablement de la

[1] Baentsch, chap. III, § 2 s. — [2] Chap. XIII, § 3 de cette Histoire. — [3] Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 139; Kittel, I, p. 188 s.; Cornill, p. 39 s.; Baentsch, p. 67 ss. — [4] Baentsch, p. 1 ss., 67 s., 92 ss.; Kraetzschmar, p. 71 s. — [5] Baentsch, p. 94 ss. Comp. Renan, II, p. 398 ss. — [6] Smend, p. 278. Comp. R. Smith, *Old Testament*, p. 304. — [7] Deut. V, 6—18.

teneur primitive des dix commandements. Comme le décalogue jahviste, de même le nôtre porte en tête la défense d'adorer d'autres dieux que Jahvé et de confectionner des idoles. Comme lui, il recommande également l'observation du sabbat. Mais tandis que les autres commandements du décalogue primitif ne renferment que des prescriptions rituelles, celui de l'Élohiste insiste dans les siens sur les principaux préceptes de la morale, en ordonnant le respect des parents et en défendant le meurtre, l'adultère, le vol, le faux témoignage et la convoitise du bien d'autrui.

Il est impossible d'indiquer l'époque exacte où ces commandements furent mis par écrit. Aussi les opinions diffèrent-elles grandement à ce sujet. La Bible attribue notre décalogue à Moïse, à l'instar de ce qu'elle fait pour toutes les lois du Pentateuque. Ce point de vue traditionnel a trouvé des défenseurs jusqu'à ce jour. Mais il n'a aucune base sérieuse dans l'histoire. Nous avons vu que le décalogue purement ritualiste de la source jahviste était le décalogue primitif[1]. Et tout prouve qu'il exprime fort bien l'essence de la religion des anciens Israélites. Comme il est également attribué à Moïse, il est infiniment probable que la tradition élohiste est de date plus récente et n'a réellement été formée qu'en opposition à la tradition jahviste. D'autres nous semblent tomber dans un autre extrême, en soutenant que ce morceau ne provient que du VII^e^ siècle, du règne de Manassé[2]. Nous ne pensons pas qu'il faille le faire descendre aussi bas. S'il ne fut réellement inséré qu'à ce moment dans la source élohiste, comme les savants mentionnés le soutiennent, il peut néanmoins remonter plus haut. Le rédacteur élohiste qui a fait cette intercalation, n'a pas rédigé lui-même le décalogue[3]. Celui-ci aura donc été composé antérieurement, peut être déjà avant la prédication des

[1] Chap. XIII, § 3 de cette Histoire. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 238; Wellhausen, *Geschichte*, p. 93; Cornill, p. 39 s.; Smend, p. 273. — [3] Baentsch, p. 68.

prophètes du VIII^e siècle. Il n'est nullement nécessaire d'admettre que l'auteur du décalogue a été inspiré par eux. Les principes tout élémentaires qui y sont renfermés servaient assurément depuis longtemps de règle en Israël. Le livre dit de l'Alliance prouve clairement qu'une tendance éthique y existait avant l'apparition des grands prophètes écrivains, et ceux-ci se présentent comme les avocats de la loi de Jahvé déjà antérieurement connue[1].

§ 3. Anciens oracles.

Dans le chapitre suivant nous aurons à parler des plus anciens livres prophétiques d'Israël. Mais il est évident que ce n'est pas là le premier produit de ce genre. Il a même fallu un assez long apprentissage pour atteindre un résultat aussi remarquable. Voilà une raison de plus pour admettre, comme nous l'avons fait, qu'à partir d'un certain moment on cultivait dans les écoles de prophètes l'art d'écrire, qu'on y conservait les traditions du passé et qu'on y tenta aussi les premiers essais d'histoire nationale[2]. C'est peut-être dans les milieux prophétiques que furent élaborés le livre du Haïaschar et le livre des Guerres de Jahvé, perdus pour nous, et ensuite le Jahviste et l'Élohiste. Ces derniers sont positivement dominés par l'esprit de l'ancien prophétisme. Nous possédons aussi quelques oracles qui apparaissent comme les débuts du genre prophétique proprement dit. C'est la Bénédiction de Jacob, dont nous avons déjà parlé[3], et celle de Moïse. Ce sont ensuite les paroles mises dans la bouche du voyant Balaam. On peut ajouter l'oracle sur Moab, renfermé dans Ésaïe XV et XVI. Avec ces mor-

[1] R. Smith, *Old Testament*, p. 302 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XIX, p. 326 s. — [2] Chap. XIV, § 2, 3° de cette Histoire. — [3] Chap. XIII, § 1 de cette Histoire.

ceaux cadre enfin très bien le cantique de délivrance qui célèbre la traversée heureuse de la mer Rouge et la défaite des Égyptiens.

La *Bénédiction de Moïse* a une grande ressemblance avec celle de Jacob et paraît calquée sur elle ; car c'est aussi un poème qui renferme une caractéristique des différentes tribus israélites[1]. Mais c'est un produit de date plus récente. Siméon n'y figure plus, parce que la tribu de ce nom était absorbée par celle de Juda ou par le royaume de ce nom. La tribu de Ruben se trouve à l'agonie. Celle de Lévi, sévèrement réprimandée dans la Bénédiction de Jacob, forme ici déjà une caste sacerdotale, tout en ayant, il est vrai, encore à lutter contre toutes sortes de difficultés. Notre poème paraît avoir eu pour auteur un Israélite du Nord ; car Joseph y est glorifié et Juda effacé. Et comme les paroles se rapportant au premier supposent un état de choses très florissant, il est permis de croire que le règne de Jéroboam II l'a inspiré. Quelques savants pensent qu'il faisait partie du document élohiste[2].

Les *oracles de Balaam* sont, comme on sait, encadrés d'un récit très circonstancié, qui parle des députations que Balak, roi de Moab, envoya successivement au voyant syrien, afin de le décider à venir en Moabie pour maudire Israël, des aventures que Balaam eut en route et des stratagèmes dont Balak usa, dans l'espoir d'obtenir de l'oracle une réponse selon ses vœux. Le tout se lit dans Nombres XXII—XXIV, dont une partie est empruntée au Jahviste et l'autre à l'Élohiste. Les oracles de ce dernier sont XXIII, 7—10 et 18—24 ; ceux du premier sont XXIV, 3—9 et 15—19. Quant à XXIV, 20—24, c'est d'après tous les critiques compétents une addition postérieure, qui n'entre pas

[1] Deut. XXXIII. — [2] Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 3e éd., p. 306 s. ; Reuss, à ce morceau ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 234 ; Cornill, p. 64 s. ; Holzinger, p. 239 ss. ; Wildeboer, p. 302 s. ; Kautzsch, ouv. cité, p. 155.

ici en ligne de compte. Il est difficile d'indiquer la date de composition de chacun de ces oracles, parce que la plupart d'entre eux ne renferment que des généralités. Celui dont fait partie Nombres XXIV, 17 s. fut composé à une époque où Israël était prospère et dominait sur ses ennemis, aussi sur Moab et Édom. Mais les uns voient là une allusion aux temps de David et les autres, à ceux de Jéroboam II. Il est certain que tous ces morceaux ont pour but de glorifier Israël. Aussi trouvent-ils leur place naturelle avant les grands prophètes écrivains du VIIIe siècle, qui feront entendre une note bien différente[1].

L'*oracle d'Ésaïe XV et XVI* n'a pas une très grande valeur, ni sous le rapport de la forme ni sous celui du fond. D'après son contenu, les Moabites furent dans une grande détresse et s'enfuirent devant l'ennemi, — qui paraît avoir tout mis à feu et à sang, — vers Édom, où ils cherchèrent un refuge. Édom étant à ce moment au pouvoir du roi de Juda, les fuyards moabites se montrèrent disposés à reconnaître également la suzeraineté de Juda, mais leurs avances ne furent pas favorablement accueillies. Notre prophète inconnu, qu'on a voulu identifier, sans raisons suffisantes, avec Jonas, fils d'Amitthaï, de Gath-Hépher, dont il est question dans II Rois XIV, 25, semble être saisi lui-même de compassion en face de la grande calamité qu'il décrit. Il y a toutefois des critiques qui ne voient là qu'un langage ironique. Cet oracle nous a été conservé par Ésaïe, qui l'a incorporé dans ses prophéties, parce qu'il y a peut-être vu une allusion aux Assyriens[2], qui le préoccupaient vivement, comme nous le verrons. C'est de la main de ce prophète que provient Ésaïe XVI, 13 s., qui sert à intercaler l'ancien oracle anonyme parmi les siens. Beaucoup de savants modernes ont prétendu que Jéroboam II, qui étendit beaucoup les frontières du royaume d'Israël, fit, dans le pays de Moab, les ravages décrits dans notre oracle. Cela

[1] Holzinger, p. 235 s.; Wildeboer, p. 301 s. — [2] Es. XV, 9.

n'est pourtant pas certain. Des hordes de maraudeurs arabes pourraient avoir exercé ces ravages; mais c'est réellement à l'époque de Jéroboam II que ces événements eurent lieu[1].

Le *cantique de Délivrance*, Exode XV, 1—17, a bien plus de valeur poétique et religieuse que la péricope précédente. D'après Reuss, ce poème est « l'un des monuments les plus anciens et les plus beaux de la littérature hébraïque[2] ». C'est d'un bout à l'autre une glorification de la puissance de Jahvé, capable de terrasser ses ennemis. Il y a des allusions évidentes au temple de Jérusalem[3], ce qui prouve qu'il ne fut pas composé avant l'époque de Salomon. D'un autre côté, les adversaires d'Israël mentionnés sont les Cananéens, les Philistins, les Édomites et les Moabites. Il n'y est fait aucune allusion aux Syriens ou aux Assyriens. Ce psaume n'aura donc pas été composé trop longtemps après le schisme. Mais les opinions à ce sujet sont très divergentes, parce qu'il est au fond bien difficile de déterminer l'époque exacte où ce poème fut rédigé[4].

Ce qui distingue des livres prophétiques plus récents les oracles et cantiques dont nous venons de parler, c'est que la note éthique, si prononcée là, n'apparaît guère ou point ici. Les prophètes écrivains s'appliquaient généralement à relever avant tout l'infidélité d'Israël et à le menacer des châtiments de Dieu, au cas où il ne se convertirait pas. Cette note, qui perce déjà dans un assez grand nombre de morceaux de la source élohiste, mais qui est encore presque complètement absente chez le Jahviste, paraît avoir été étrangère à l'ancien Israël. Comme elle fait aussi défaut dans les poèmes dont nous nous occupons en ce moment, nous trouvons là une raison de plus pour leur assigner une place antérieure à celle des grands prophètes écrivains.

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 44; Cornill, p. 148 s.; Driver, p. 202 s.; Wildeboer, § 8, note 2; Kautzsch, ouv. cité, p. 160. Comp. toutefois Duhm, à ces chapitres; Cheyne, p. 83 ss. — [2] Reuss, à Ex. XV, 1. — [3] V. 13, 17. — [4] Holzinger, p. 233 ss.; Wildeboer, § 1, note 8.

Dans presque tous ces morceaux, on glorifie Israël, loin de le blâmer. Dans celui qui se rapporte à Moab, on ne rencontre pas non plus le jugement sévère généralement énoncé contre les peuples étrangers dans les écrits prophétiques qui en parlent. Il y a là, sans contredit, quelques indications sur le caractère de l'ancien prophétisme. Celui-ci ne s'était pas encore élevé à une notion fort spiritualiste et éthique de Jahvé; il n'avait pas encore suffisamment reconnu qu'il était essentiellement un Dieu juste, qui exigeait avant tout de ses adorateurs la pratique de la justice. Il ne pouvait donc pas non plus être porté à reprendre et à condamner les mœurs d'Israël, comme les prophètes qui partageaient des conceptions plus pures. Les anciens prophètes étaient satisfaits et pensaient que Jahvé l'était aussi, quand les fidèles lui rendaient le culte qui lui était dû, le culte traditionnel. Les autres ne se contenteront nullement d'un culte jahviste tout extérieur; ils exigeront une vie juste et pure. Les premiers, encore plus ou moins placés au point de vue du jahvisme primitif et inférieur, qui ne différait pas essentiellement de la religion des autres peuples de l'époque, ne pouvaient pas non plus traiter ceux-ci avec le superbe dédain des prophètes plus spiritualistes, qui ne voyaient dans les dieux de ces peuples que de vaines idoles, des dieux de néant, et, dans leur culte, que des pratiques superstitieuses ou de viles abominations.

CHAPITRE XVII

LES PROPHÈTES ÉCRIVAINS DU VIII^e SIÈCLE

§ 1. Observations préliminaires.

Le document élohiste et le livre de l'Alliance, comme nous continuerons à appeler Exode XXI—XXIII, avec la

généralité des savants, prouvent que la tendance éthique du jahvisme, que Moïse lui a sans doute déjà imprimée dans quelque mesure, ne fut pas complètement étouffée par le vain formalisme qui domina, pendant des siècles, la religion d'Israël. Cette tendance aura été cultivée quelque peu dans les écoles de prophètes. Nous l'avons positivement constatée du temps d'Achab, dans la conduite d'Élie et de son contemporain Michée[1]. Au VIIIe siècle, le caractère éthique du jahvisme s'imposa à quelques prophètes avec une telle puissance qu'ils réussirent à faire entrer le prophétisme et le jahvisme dans une voie toute nouvelle, où ceux-ci se dégagèrent des vieilles conceptions et pratiques superstitieuses du sémitisme, où ils dépassèrent de beaucoup toutes les religions de l'antiquité et préparèrent ainsi l'avènement du christianisme. Le résultat de cette évolution extraordinaire nous apparaît déjà en plein chez Amos, le plus ancien prophète écrivain connu dont nous possédions un ouvrage. Cela prouve qu'il fut préparé dans les temps antérieurs, sans que nous puissions, faute de renseignements, bien nous rendre compte de ce travail préparatoire.

Les progrès de la vie morale réalisés peu à peu en Israël ont certainement le plus contribué à cette évolution si importante. Mais les événements politiques lui ont servi de stimulant. Jusque vers le milieu du VIIIe siècle, le monde au milieu duquel se mouvait Israël était restreint à la région qui s'étend de l'Euphrate au désert du Sinaï. Les Hébreux n'avaient eu de luttes à soutenir que contre les petits peuples voisins de la Palestine. Les victoires qu'ils remportèrent parfois sur ceux-ci leur donnaient l'assurance de la supériorité de Jahvé, ce qui constituait l'essence de leur foi. Mais ensuite les Assyriens devinrent leurs ennemis les plus redoutables. Tout esprit perspicace pouvait prévoir sans peine qu'ils étaient absolument incapables de se mesurer avec ce puissant adversaire, que leur gloire et leur grandeur

[1] Chap. XIV, § 2, 3o de cette Histoire.

seraient inévitablement anéanties dans cette lutte inégale. La foi traditionnelle en Jahvé, qui avait pour principale base l'existence prospère d'Israël, risquait ainsi d'être compromise avec celle-ci. Le grand mérite des prophètes de l'époque ou du moins de quelques-uns d'entre eux, c'est d'avoir sauvé la foi de leur peuple, en la purifiant.

Amos déjà voit le grand danger qui menace son peuple du côté de l'Assyrie. Les autres prophètes écrivains, qui marcheront bientôt sur ses traces, le voient et le signalent encore plus nettement. Et cependant leur foi en Jahvé n'est point troublée. Ils la proclament même avec une assurance inébranlable. Ils le font, chose étrange! tout en annonçant la ruine de la patrie. Quel est le secret de cette singulière prédication, qui était inouïe pour la plupart des auditeurs, habitués à mesurer le pouvoir de Jahvé à la prospérité nationale? Nos prophètes ont eu l'idée que Jahvé lui-même avait suscité les grands ennemis d'Israël, pour châtier les infidélités de celui-ci. Voilà le thème nouveau que vont développer à l'avenir tous les vrais prophètes. Jahvé ne leur apparaît plus seulement comme un Dieu puissant et comme le protecteur de son peuple. Pour eux, il est essentiellement un Dieu juste, qui ne réclame pas avant tout de son peuple la célébration de fêtes solennelles ou l'offrande de nombreux sacrifices, mais la pratique de la justice. Et comme celui-ci n'a pas rempli son devoir à cet égard, comme il s'est au contraire rendu coupable de nombreux forfaits, Dieu, en vertu de sa justice, lui infligera les châtiments mérités [1].

Cette conception produisit une véritable réforme de la religion traditionnelle des Hébreux. L'une des principales faiblesses de celle-ci est qu'elle dépendait trop du patriotisme et des avantages extérieurs. La victoire remportée sur les ennemis était, pour l'ancien Israël, la preuve la plus

[1] Comp. Wellhausen, *Geschichte*, p. 70 ss.; Smend, p. 159 ss.; Nowack, *Die kleinen Propheten*, p. 117 ss.

évidente de la puissance de Jahvé et de sa supériorité sur les autres dieux. Les récoltes abondantes et la prospérité matérielle en général étaient pour lui le gage le plus assuré de la bonté de Jahvé. C'était faire reposer la foi sur une base trop fragile ; car l'insuccès et le malheur risquaient de la faire crouler à chaque instant. Une autre infériorité de l'ancienne religion des Hébreux, c'est que ceux-ci ne se rendaient pas assez compte de la sainteté morale et de la justice de Dieu, ni par suite de leur état de péché et de culpabilité. De là chez eux une confiance aveugle et superficielle en Jahvé, la conviction qu'il devait nécessairement les protéger et les bénir dans toutes les circonstances, s'ils lui rendaient le culte qui lui était dû, s'ils observaient ponctuellement les usages religieux. Sous ces différents rapports, le prophétisme éthique fit entrer la religion d'Israël dans une voie toute nouvelle.

Au point de vue de ce prophétisme, les malheurs qui frappaient Israël, devenant des châtiments divins, des punitions de ses péchés, devaient le porter, non à accuser Dieu d'impuissance et à l'abandonner, mais à s'accuser soi-même de ses forfaits. On peut dire que les prophètes, en s'élevant à la notion de la justice de Jahvé, ont sauvé la religion d'Israël d'un naufrage inévitable. Si l'on avait continué à croire que la puissance de Jahvé se manifestait exclusivement par la gloire et le bonheur de son peuple, la ruine complète du royaume du Nord d'abord et celle du royaume de Juda ensuite auraient sûrement amené celle de la foi en Jahvé. La conclusion inéluctable de la double catastrophe nationale, au point de vue de la religion traditionnelle, aurait été que Jahvé était incapable de protéger ou de sauver son peuple et qu'il fallait se mettre sous la protection d'autres dieux, plus puissants. Cette conclusion fut même tirée et mise en pratique, comme nous aurons l'occasion de le constater plus d'une fois. Si le jahvisme ne fut pas complètement abandonné dans les grandes catastrophes nationales d'Israël, si celles-ci ne devinrent qu'un moyen de purifier

la foi en Jahvé chez l'élite du peuple, si, après le retour de l'exil, l'idolâtrie disparut même à jamais parmi les Juifs, c'est au prophétisme éthique qu'en revient l'éternel honneur. Grâce à lui, les ruines de la nation n'ont entraîné que celle des errements religieux du passé et elles ont contribué à régénérer la foi des pères.

Nous pouvons ajouter que les prophètes, en concevant Jahvé comme un Dieu parfaitement juste, ne furent pas seulement à même de concilier les malheurs de leur peuple avec la puissance de Jahvé, mais aussi de s'élever au-dessus de la monolâtrie et du particularisme des anciens temps, jusqu'à la notion du monothéisme et de l'universalisme, jusqu'à l'idée que Jahvé était le seul vrai Dieu et, par conséquent, le Dieu du monde entier. Ce n'est pas la notion de la grande puissance de Jahvé, très vieille en Israël, qui a conduit les prophètes à la conviction qu'il était le Dieu unique et universel; c'est la pensée qu'il était un Dieu absolument juste. De cette façon ils sont arrivés à la persuasion, d'une part, que Jahvé était unique en son genre, et de l'autre, que tout homme juste, quelle que fût sa nationalité, lui était agréable, qu'il n'était plus indispensable de faire partie du peuple d'Israël pour obtenir ses bénédictions. Les principes moraux qui sont à la base de leur enseignement sont donc bien réellement la source ou la racine de leur monothéisme et de leur universalisme, bien que ceux-ci n'aient pas été professés tout de suite ni généralement avec une rigueur et une conséquence parfaites[1].

§ 2. **Amos.**

Abstraction faite de l'auteur inconnu d'Ésaïe XV s., Amos est le plus ancien prophète écrivain dont la prédi-

[1] Kuenen, *Volksreligion u. Weltreligion*, p. 119, 124 ss.; Wellhausen, *Geschichte*, p. 74 ss.; Kayser-Marti, p. 142 ss.; Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, p. 46 ss.

cation soit parvenue jusqu'à nous. C'était un simple berger de Thékoa, près de Bethléhem, et il exerçait son ministère du temps où Ozias était roi de Juda et Jéroboam II roi d'Israël[1], d'une manière plus précise, vers le milieu du VIIIe siècle[2]. Ce ministère ne dura peut-être pas très longtemps. Le pieux berger, ayant senti naître en lui la vocation prophétique, quitta momentanément ses troupeaux, pour s'attaquer aux vices des classes dirigeantes du royaume d'Israël ; mais à la suite de l'hostilité qu'il rencontra de la part du principal prêtre de Béthel[3], il sera retourné, au bout d'un certain temps, dans sa patrie et aura rédigé là les points principaux de sa prédication, afin de continuer l'œuvre régénératrice entreprise par lui. Il aura ajouté alors une série de nouvelles considérations, qui n'avaient pas trouvé leur place dans la prédication orale, en particulier le début de son livre, où il est question d'un certain nombre de peuples étrangers. Au moment où il se mit à écrire, deux ans au moins s'étaient écoulés depuis le commencement de son ministère[4].

Le livre d'Amos est bien ordonné. On peut le diviser en deux parties principales, I—VI et VII—IX. I, 1—II, 5 se détache en outre du reste comme une espèce d'introduction. La seconde partie se distingue de la première ; elle renferme une série de visions et non de simples exhortations, comme les chapitres précédents. Ces visions sont une fois interrompues par un morceau narratif, qui relate le conflit entre le prêtre Amatsia et le prophète[5]. De nos jours, on a mis en doute l'authenticité de quelques fragments de notre livre[6].

[1] Am. I, 1. Comp. VII, 9 s. Plusieurs savants prétendent que notre prophète était originaire du royaume du Nord et qu'il ne s'établit que plus tard à Thékoa : Wildeboer, § 8, note 5 ; Volz, p. 19 s. Mais ce point de vue paraît erroné : Nowack, *Propheten*, p. 113 ss. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 356 ss. ; Cornill, *Einleitung*, p. 183 ; Wildeboer, § 8, note 3 ; Nowack, *Propheten*, p. 115 s. — [3] Am. VII, 10 ss. — [4] I, 1. — [5] VII, 10—17. — [6] Surtout II, 4 s. ; III, 1 s. ; IV, 13 ; V, 1—3, 8 s., 13—15 ; VI, 14 ; VIII, 11 s. ; IX, 5 s.

Ce doute ne paraît pas fondé à tout le monde [1]. Nous croyons pourtant devoir en tenir compte, afin de baser toutes nos appréciations sur un fondement solide.

Le véritable objectif de nos oracles, ce sont tous les enfants d'Israël et non seulement le royaume de ce nom [2], bien que Juda ne soit jamais spécialement nommé [3]. Avant d'en venir au sujet principal, le prophète passe rapidement en revue les peuples voisins d'Israël, pour leur annoncer les châtiments divins : aux Syriens, aux Philistins, aux Phéniciens, aux Édomites et aux Ammonites, à cause des forfaits commis envers Israël ou d'autres voisins, et aux Moabites, parce qu'ils ont outragé un roi décédé d'Édom [4]. En considérant de plus près ces forfaits, on voit que ce sont surtout des crimes d'inhumanité [5]. Ici déjà le prophète juge donc la conduite des hommes d'après une loi purement morale. C'est ce qu'il fera dans tout son livre. Il applique par conséquent la même loi à Israël et aux peuples étrangers. Et c'est ainsi que nous trouvons déjà chez le plus ancien prophète écrivain le principe fondamental de l'universalisme [6].

Amos dirige ensuite toute sa verve contre Israël, principalement contre le royaume du Nord, qu'il avait d'abord sermonné directement [7]. Il écrivit à l'époque où Jéroboam II avait déjà fait ses grandes conquêtes, où il n'y avait donc pas de danger immédiat à craindre et où l'on jouissait d'une grande prospérité matérielle. On vivait dans une fière sécurité, tant à Jérusalem qu'à Samarie [8]. Les gens de la classe aisée s'étaient fait élever de belles maisons d'hiver et d'été et avaient planté de jolies vignes [9]. Ils se reposaient sur des tapis de damas et des lits d'ivoire [10]. Ils se nourrissaient de mets exquis, buvaient le vin dans de larges coupes, s'oignaient avec la meilleure huile et s'amusaient au son du

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 71, note 6 ; Wildeboer, § 8, note 7. — [2] Am. I, 1 ; III, 1. — [3] Volz, p. 19 s. — [4] Am. I, 3—II, 3. Il se peut que I, 11 s. soit inauthentique : Nowack, à ces versets. — [5] I, 3, 6, 9, 11, 13 ; II, 1. — [6] Nowack, *Propheten*, p. 119, 121. — [7] Am. II, 6 ss. — [8] VI, 1, 3. — [9] III, 15 ; V, 11 ; VI, 11. — [10] III, 12 ; VI, 4.

luth[1]. Ils se glorifiaient d'avoir acquis de la puissance par leur propre force[2]. Cette situation florissante était malheureusement accompagnée d'une grande dissolution morale. On se livrait à la débauche d'une manière éhontée[3]. On usait de violence envers les petits, on les opprimait, on les réduisait même en esclavage ; pour des présents, on foulait aux pieds le droit et la justice ; on menait une vie molle et licencieuse ; on se livrait à l'orgueil et au luxe, on se confiait en soi-même ; on attendait avec impatience la fin de la nouvelle lune et du sabbat, afin de pouvoir se livrer, par cupidité, à un trafic inique[4]. On méprisait les fidèles serviteurs de Dieu, les naziréens et les prophètes[5], et l'on se souciait fort peu des plaies de Joseph[6]. Avec cela on offrait de nombreux sacrifices, dans différents lieux de culte, à Béthel, à Guilgal, à Beerschéba, à Dan[7], et l'on se basait là-dessus pour penser qu'on était en règle avec Dieu et qu'on n'avait rien à craindre de son jugement[8].

Tout cela fournit à notre prophète autant de sujets de réprimande, comme on le voit par les textes cités. Il reproche aussi à Israël de n'avoir pas profité des châtiments passés pour revenir à Dieu[9]. Il dénonce l'idolâtrie d'autrefois[10]. Pour le moment, on était, à ce qu'il paraît, attaché à Jahvé. On se vantait même de l'avoir pour Dieu ; mais on se contentait de lui offrir un culte purement extérieur[11]. Il se peut qu'aux yeux d'Amos déjà le culte traditionnel de Jahvé, rendu devant les anciens simulacres de taureaux, ait eu un caractère idolâtrique[12]. Car nous verrons qu'Osée se placera à ce point de vue, et nous savons que le rédacteur des livres des Rois le partageait aussi. Il en aura été ainsi de tous les

[1] VI, 4—6 ; IV, 1. — [2] VI, 13. — [3] II, 7. Il est peut-être question ici de débauche sacrée : Nowack, à ce texte et p. 118. — [4] II, 6—8 ; III, 9 s. ; IV, 1 ; V, 7, 10 ss. ; VI, 1—6, 8, 12 s. ; VIII, 4—6. — [5] II, 12. — [6] VI, 6. — [7] IV, 4 s. ; V, 5, 21 ss. ; VIII, 10, 14. — [8] V, 18. — [9] IV, 6—11. — [10] V, 26. D'après Nowack, ce verset est une addition postérieure ; voy. son commentaire. — [11] IV, 4 s. ; V, 21 ss. ; VIII, 5. — [12] IV, 4 ; V, 5 ; VII, 9 ; VIII, 14.

jahvistes puritains des temps postérieurs. A cause de tous les méfaits relevés, Jahvé fait annoncer au royaume coupable, la maison régnante y comprise, la destruction, l'oppression, la captivité[1]. Le prophète paraît avoir pensé que ces châtiments seraient exécutés par les Assyriens, bien qu'il ne les nomme pas expressément[2]. Il annonce encore d'autres calamités, des bouleversements et des fléaux de la nature[3].

Tandis qu'Amos présente partout le jugement sous l'image d'une destruction complète, celui-ci ne serait, d'après la fin de son livre, qu'un triage, où les bons seraient séparés des méchants; ces derniers seuls périraient et les premiers pourraient, après la déportation, revenir dans la patrie; toute la race des Hébreux serait restaurée, ainsi que la maison de David, qui jouirait de l'état florissant d'autrefois et obtiendrait derechef la domination sur tout Israël uni; Édom et les autres nations qui étaient soumises à David et sur lesquelles le nom de Jahvé était alors invoqué, seraient de nouveau possédés par l'Israël des temps à venir; une fertilité extraordinaire du sol récompenserait la fidélité de celui-ci, qui réparerait partout les ruines et jouirait en paix du fruit de ses mains, sans avoir plus jamais à craindre de déportation[4]. Mais le texte qui renferme toutes ces belles promesses paraît être inauthentique[5]. D'après cela notre prophète n'aurait prononcé que des réprimandes et des menaces de ruine, il n'aurait été qu'un prophète de malheur, qu'un héraut du jugement[6].

Le fond de toute la prédication d'Amos se concentre dans cette parole prononcée au nom de Jahvé : «Cherchez-moi et vous vivrez[7].» Ce que nous venons de voir prouve que

[1] II, 13—16; III, 11—15; IV, 2 s., 11 s.; V, 5; VI, 7—11; VII, 9, 17; VIII, 10, 13 s.; IX, 1—4. — [2] V, 27; VII, 17. Voy. Nowack, à V, 27 et p. 120 s., en note. — [3] VIII, 7—10. Comp. VII, 1 ss. — [4] IX, 8—15. — [5] Kraetzschmar, p. 104 s.; Preuschen, *Zeitschrift* de Stade, XV, p. 23 ss.; Volz, p. 22 ss.; Nowack, à ces versets. — [6] Volz, p. 17 ss. — [7] Am. V, 4. Comp. v. 14.

la vie ne peut être que le bonheur et la prospérité terrestres, en opposition au malheur, à la ruine, à la mort[1]. Une autre exhortation positive d'Amos demande qu'on pratique la justice[2]. Le sens exact de celle-ci ressort des nombreux textes cités où notre prophète reproche à Israël tous les actes d'iniquité commis par lui. Elle consiste principalement à observer toutes les règles du droit public et privé, ainsi que celles de l'équité[3]. Les autres prophètes écrivains du VIII^e et du VII^e siècle ont aussi le plus souvent entendu la justice dans ce sens, c'est-à-dire comme la pratique de toutes les vertus sociales et civiles[4].

L'époque du jugement est appelée le jour de Jahvé, et cela en termes qui montrent que cette façon de parler était connue et usitée parmi le peuple[5]. Il y avait des gens qui désiraient voir arriver le jour de Jahvé[6], parce qu'ils s'imaginaient, selon l'opinion traditionnelle, qu'aucun malheur ne les atteindrait[7], que le jugement s'exercerait uniquement contre les ennemis d'Israël et procurerait à celui-ci le bonheur. Mais Amos leur annonce que ce jour sera un jour de ténèbres et non de lumière, un jour où aucun des coupables n'échappera au châtiment mérité[8].

Les menaces dirigées par Amos contre les peuples voisins montrent que précédemment déjà Jahvé avait prononcé son arrêt contre eux[9]. Nos prophéties ne sont donc pas quelque chose de tout nouveau, mais se rattachent à d'autres plus anciennes. Si la prédication d'Amos n'est pas nouvelle en tout point, s'il doit avoir eu des prédécesseurs, dans la voie où nous le voyons engagé[10], elle est pourtant la première manifestation authentique d'un esprit nouveau, qui va dominer tout le prophétisme ultérieur digne de ce nom. Amos avait parfaitement conscience de n'être pas un pro-

[1] Comp. IX, 11—15. — [2] V, 24; VI, 12. — [3] Comp. Duhm, *Theologie der Propheten*, p. 114 s. — [4] Kœnig, *Revue de l'Hist. des Religions*, XXX, p. 126 ss. — [5] Am. V, 18, 20. — [6] V, 18. — [7] Comp. IX, 10. — [8] V, 18—20. — [9] I, 3, 6, 9, 11, 13; II, 1, 6. — [10] Comp. III, 7.

phète comme ceux qui avaient généralement exercé leur ministère avant lui, de n'être pas un prophète formé à l'école, mais un simple particulier, inspiré par Dieu et chargé par lui de remplir sa mission[1]. Un trait que nous trouvons pour la première fois chez lui, c'est qu'il ne suffit pas qu'on serve Jahvé par les sacrifices et les autres actes du culte, mais qu'il faut qu'on cherche à lui plaire par une vie vraiment morale, par la pratique de la droiture et de la justice[2]. Nous ne saurions pourtant voir là une condamnation de tout culte extérieur, comme on l'a souvent fait. Personne dans l'antiquité n'a poussé le spiritualisme jusqu'à cette conséquence extrême, aussi peu en Israël qu'ailleurs[3]. Un autre trait nouveau et capital, qui découle du précédent, c'est que Jahvé rejettera son peuple, s'il ne se convertit pas à lui par une vie vraiment vertueuse. Avant Amos, il ne semble pas que quelqu'un ait eu la pensée que le dieu d'Israël pourrait rejeter son peuple. Les anciens prophètes se contentèrent de condamner telle ou telle dynastie et d'annoncer sa ruine, mais toujours avec la conviction qu'elle sera remplacée par une nouvelle maison royale. Ils s'en tenaient à ce point de vue plus superficiel, parce qu'ils ne s'étaient pas encore élevés à une conception parfaitement saine de la justice divine, parce qu'ils croyaient, en vertu de leurs idées particularistes, que Jahvé devait nécessairement favoriser son peuple au détriment de tous les autres, parce qu'ils s'imaginaient aussi que la Divinité était facile à satisfaire par la pratique des exercices du culte.

§ 3. Osée.

Le prophète Osée, qui exerça son ministère peu de temps après Amos, était le fils d'un certain Beéri[4]. Nous n'ap-

[1] VII, 14 s. ; III, 8. — [2] V, 21—24. — [3] Chavannes, *La Religion dans la Bible*, I, p. 16 ss. ; Smend, p. 168 s., en note. — [4] Os. I, 1.

prenons pas quel était son lieu de naissance ou son genre de vie. On a supposé, non sans quelque raison, qu'il appartenait à une famille sacerdotale[1]. Il est certain qu'il était un citoyen du royaume du Nord, dont il appelle le souverain *notre* roi[2]. Il connaissait à fond tout ce qui se passait dans ce royaume, comme le contenu de son livre le prouve surabondamment[3]. Il est probablement le seul prophète du royaume d'Israël dont la prédication soit parvenue jusqu'à nous.

Osée commença son ministère avant la ruine de la dynastie de Jéhu et ne paraît pas l'avoir continué au delà de 735. D'après la suscription de son livre, il l'aurait, à la vérité, exercé au temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda, et sous le règne de Jéroboam, roi d'Israël. Mais on reconnaît assez généralement que la première partie de cette notice a été empruntée à Ésaïe I, 1 et placée par erreur en tête de notre livre. Il ressort simplement de celui-ci que, lorsque Osée mit par écrit ses premières prophéties[4], la maison de Jéhu régnait encore, mais qu'on pouvait déjà prévoir sa fin prochaine[5]. Elles datent donc de la fin du règne de Jéroboam ou du commencement du règne de son fils et successeur, Zacharie. Quant à la plus grande partie du livre[6], elle paraît avoir été composée pendant l'époque d'anarchie qui suivit le meurtre de ce dernier roi ; on peut s'en convaincre par la simple lecture de ces chapitres[7]. D'un autre côté, comme on n'y rencontre pas la moindre allusion à la guerre qui éclata en 735, entre Juda, d'une part, Israël et la Syrie, de l'autre, nous pouvons en conclure, avec une assez grande vraisemblance, qu'aucune partie n'en est postérieure à cette date[8]. De nos jours, on a mis en doute l'authenticité d'un certain nombre

[1] Stade, I, p. 577 s.; Wildeboer, p. 140. — [2] Os. VII, 5. Comp. König, *Einleitung*, p. 311 s. ; Nowack, *Propheten*, p. 2 s. — [3] Comp. Wildeboer, p. 139. — [4] Os. I—III. — [5] I, 4. — [6] IV—XIV. — [7] Voy. surtout VII, 7 ; XIII, 11. — [8] Comp. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 325 s. ; Wildeboer, § 8, note 9 ; Nowack, *Propheten*, p. 3 ss.

de textes de ce livre, en particulier ceux où il est question de Juda. Bien qu'il y ait aussi des réserves à faire au sujet de ces doutes[1], nous en tiendrons compte, afin d'avoir partout un terrain solide sous nos pieds.

Si maintenant nous voulons examiner de plus près le contenu de nos prophéties, nous devons d'abord porter notre attention sur les chapitres I—III, où nous trouvons encore un trait capital de la vie d'Osée. D'après ces chapitres, Jahvé dit au prophète d'épouser une prostituée; celui-ci, obéissant à Dieu, prit pour femme Gomer, fille de Diblaïm; elle lui enfanta un fils auquel il donna, par ordre de Jahvé, le nom de Jizréel, pour rappeler le sang versé par la maison de Jéhu à Jizréel et annoncer que l'arc d'Israël serait brisé dans la vallée de Jizréel; elle lui enfanta ensuite une fille que, sur l'ordre de Dieu, il appela *Lo-Ruchama* (Disgraciée), pour faire entendre que Jahvé ne ferait plus grâce à la maison d'Israël; enfin elle lui donna encore un fils qui reçut le nom de *Lo-Ammi* (Non-mon-peuple), pour signifier à Israël qu'il n'était plus le peuple de Dieu[2]. Puis la mère des enfants d'Israël est accusée de prostitution et d'adultère; elle et ses enfants de prostitution sont menacés de châtiments divins, parce qu'elle a abandonné Jahvé, son mari légitime, pour courir après ses amants; elle a consacré au service des Baals les dons de Jahvé, méconnaissant que tous les biens dont elle jouissait lui venaient de ce dernier; pour sa punition, elle sera dépouillée de tout ce qu'elle possède; et les noms des Baals seront ôtés de sa bouche, afin qu'ils ne soient plus mentionnés[3]. Enfin, Jahvé engage le prophète à reprendre et à aimer de nouveau sa femme adultère, puisque lui aussi aime les enfants d'Israël, bien qu'ils se détournent vers d'autres dieux; le prophète exécute l'ordre

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 67, note 8—10; Wildeboer, § 8, note 14. Comp. Volz, p. 24 ss., 32 ss. Pour les éliminations à faire, nous renvoyons principalement au commentaire cité de Nowack. — [2] I, 2—6, 8 s. Comp., sur v. 7 et II, 1—3, Giesebrecht, p. 213 ss. — [3] II, 4 s., 7, 10 s., 13—15, 19. Comp. Nowack, à ce chapitre.

reçu, mais défend à sa femme de se livrer encore à la prostitution et de vivre avec aucun homme ; car, ajoute-t-il, les enfants d'Israël seront longtemps sans culte[1].

Comment faut-il comprendre l'ordre donné au prophète d'épouser une prostituée ? Beaucoup d'exégètes n'ont voulu voir dans cette union qu'une allégorie, représentant l'infidélité de la nation israélite envers Jahvé, son époux. D'autres prennent ces paroles au sens littéral. Il se pourrait bien que la vérité fût entre ces deux points de vue extrêmes. Il y a positivement des parties allégoriques dans nos morceaux, puisque le rapport entre Israël et son dieu est comparé à celui d'une femme adultère et de son mari. Mais l'interprétation allégorique est loin de lever toutes les difficultés, et elle est abandonnée aujourd'hui par les meilleurs exégètes. Il vaut donc mieux admettre qu'à la base de l'allégorie il y eut le fait réel qu'Osée avait pour épouse une femme infidèle, et que cette pénible expérience personnelle lui donna l'idée que la conduite d'Israël envers Jahvé ressemblait en tout point à celle de sa femme envers lui. Il se peut même que le triste sort d'Osée ait provoqué en lui la vocation prophétique et l'ait poussé à protester publiquement contre l'infidélité d'Israël. C'est ainsi qu'il aura été amené à voir dans son mariage un effet de la providence divine et à le présenter comme voulu de Dieu ou ordonné par lui[2].

Si après cela nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur le livre d'Osée, nous voyons que, dans la suite encore, il reproche à Israël son idolâtrie et qu'il continue d'appeler celle-ci une prostitution[3]. Mais il faut remarquer que le culte des veaux, à Béthel et ailleurs, malgré son caractère

[1] III, 1—4. Comp. Nowack, à ce chapitre. — [2] Stade, I, p. 578 s. ; Wellhausen, dans Bleek, p. 406—408 ; le même, *Geschichte*, p. 78 ; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 328 ss. ; Kittel, II, p. 274 s. ; R. Smith, *Prophets*, p. 178 ss. ; Smend, p. 188 s. ; Wildeboer, § 8, note 10 ; Kraetzschmar, p. 108 ss. ; Nowack, à Os. III. — [3] Os. IV, 12—14, 16—19 ; V, 1 ss. ; VI, 10 ; VIII, 4 ; IX, 1, 10, 15 ; XI, 2 ; XIII, 1 ; XIV, 4.

jahviste, est mis par notre prophète sur la même ligne que le culte de Baal et formellement traité d'idolâtrie; aussi appelle-t-il Béthel, qui veut dire maison de Dieu, *Beth-Aven*, maison d'iniquité [1]. Il condamne également la multiplicité des lieux de culte, le culte des images et celui des hauts lieux [2], évidemment à cause des usages idolâtriques qu'on y pratiquait. D'après ce qu'il dit, on n'avait pourtant pas abandonné Jahvé; on criait même à lui et on lui offrait des sacrifices [3]. On se livrait donc à une espèce de syncrétisme; à moins d'admettre que notre prophète entend par idolâtrie exclusivement le culte traditionnel et grossier de Jahvé et le culte de Baal dans les temps passés. Cette supposition ne nous semble pourtant pas rendre compte de tous les textes qui se rapportent à ce sujet, et voilà pourquoi nous sommes plutôt porté à croire que, vers la fin du règne de Jéroboam II et surtout pendant la période d'anarchie qui le suivit, le puissant penchant d'Israël pour l'idolâtrie, en particulier pour le culte de Baal, se donna de nouveau libre carrière [4]. Osée n'était de toute façon nullement satisfait de la vie religieuse de son peuple, auquel il reproche un manque complet de la connaissance de Dieu et de sa loi [5]. Au point de vue moral, le prophète trouve également bien des choses à reprendre dans la conduite de son peuple. Il affirme qu'il n'y a dans le pays ni vérité ni miséricorde; qu'il n'y a que parjures, mensonges, assassinats, vols, adultères, violences, fraudes, etc [6].

A l'instar d'Amos, il fait dire à Jahvé : « J'aime la piété et non les sacrifices, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes [7]. » Ces deux déclarations doivent évidemment être interprétées dans le sens de la seconde, qui dit simplement que Jahvé préfère la connaissance de Dieu aux

[1] VIII, 4—6; X, 5-8; XIII, 1 s. Comp. IV, 15. — [2] VIII, 11; X, 1 s., 8. — [3] VIII, 2, 13. Comp. V, 6. — [4] Comp. Es. XVII, 7 s.; Mich. I, 5—7. — [5] IV, 1, 6, 10; V, 4; VIII, 12. Comp. VI, 6. — [6] IV 1, ss., 18; VI, 7 ss.; VII, 1 ss., 7; XII, 2, 8. — [7] VI, 6.

holocaustes, et non dans le sens de la première, qui semble dire qu'il n'aime que la piété et non les sacrifices. Car, d'après III, 4, Osée accordait une certaine valeur au culte extérieur et le considérait comme une partie intégrante de la vie religieuse d'Israël, dont la privation ne pouvait être qu'un châtiment. Il dénie donc seulement toute valeur au culte extérieur, plus particulièrement aux sacrifices, quand la vie morale n'y répond pas [1].

La notion de Dieu que nous trouvons chez lui est très intéressante à étudier. Pour ce prophète, la sainteté de Jahvé ne s'exprime plus avant tout par la colère contre celui qui y porte atteinte; elle est plutôt l'expression de la miséricorde divine [2]. Si pour Amos Jahvé est essentiellement un Dieu juste, qui demande de ses adorateurs la pratique de la justice, aux yeux d'Osée, c'est un Dieu d'amour, qui est rempli pour Israël, son épouse, d'affection [3], de miséricorde et de compassion [4], mais qui, en retour, veut aussi que son peuple s'attache à lui avec amour et fidélité [5].

Ce qu'il y a de plus nouveau chez lui, c'est son point de vue touchant le régime royal. Il dit à ce sujet : « Ils ont établi des rois sans mon ordre et des chefs à mon insu [6]. » Comment faut-il comprendre cette déclaration ? Le prophète trouve-t-il simplement contraire à la volonté de Dieu les gouvernements improvisés et éphémères qui, de son temps, se remplacèrent incessamment l'un l'autre dans le royaume d'Israël, et cela par des moyens révolutionnaires ? C'est l'opinion la plus répandue. Mais quelques savants modernes voient dans ce texte un blâme dirigé contre la royauté en général [7]. S'ils avaient raison, nous trouverions chez notre prophète la première critique authentique de cette institution, et elle serait sans contredit inspirée par les

[1] Comp. toutefois Nowack, à Os. VI, 6. — [2] XI, 8 s. Comp. Nowack, à ce texte. — [3] III, 1 ; XI, 1, 4. — [4] XI, 8. Comp. II, 21, 25. — [5] XI, 1 ss. Comp. II, 16 ss. — [6] VIII, 4. Comp. XIII, 10 s. — [7] Stade, I, p. 580 ; Cornill, *Zeitschrift* de Stade, VII, p. 285 ; Smend, p. 193 s. ; Volz, p. 38 s.

rivalités coupables et funestes auxquelles la royauté donna lieu dans sa patrie. Mais leur opinion est contestable [1].

Osée combat également la politique extérieure, peu loyale et peu intelligente, de son pays, consistant à rechercher tantôt l'alliance de l'Assyrie et tantôt celle de l'Égypte, c'est-à-dire de deux puissances rivales; il ne croit pas qu'Éphraïm trouve la guérison par ce moyen [2]. Dans son orgueil, ce peuple a aussi eu le tort de se confier dans ses vaillants hommes et dans ses richesses [3].

A cause de tous ses forfaits, Israël, ses rois et ses chefs, sont menacés de toutes sortes de châtiments, en particulier de celui de tomber par l'épée [4]. Jahvé n'aura pas pitié de la maison d'Israël et ne voudra plus la considérer comme son peuple; il la privera de ses bénédictions et amènera sa ruine [5]. Les enfants d'Israël resteront longtemps privés de gouvernement et de culte [6]. Le pays sera dans le deuil; ses habitants seront languissants, ainsi que les bêtes des champs et les oiseaux du ciel; même les poissons de la mer disparaîtront [7]. Éphraïm sera dévasté au jour du châtiment [8]. Sa population sera transportée en Égypte et en Assyrie; elle sera errante parmi les nations [9]. Le prophète pensait d'abord que la ruine du royaume coïnciderait avec celle de la maison de Jéhu et qu'elle aurait lieu à la suite d'une victoire remportée par un ennemi étranger [10]. Touchant la première de ces prédictions, il s'est trompé, comme le prouve la suite de l'histoire d'Israël. La population de ce royaume fut aussi exclusivement transportée en Assyrie et non en Égypte, comme Osée le faisait prévoir. Ces traits et beaucoup d'autres qu'on pourrait relever dans les livres prophétiques prouvent que, dans les prédictions authentiques des

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 67, note 8 s.; Kayser-Marti, p. 160 ss. — [2] V, 13; VII, 8–12; VIII, 8–10; XII, 2. — [3] X, 13; XII, 9. — [4] I, 4; IV, 9 s., 18 s.; VII 7, 16; X, 7, 15; XIII, 11. — [5] I, 4–6, 8 s; II, 11 ss. — [6] III, 4. — [7] IV, 3 ss. — [8] V, 9; VI, 4 s.; IX, 6; X, 8, 10 s., 14; XI, 6; XIII, 15; XIV, 1. — [9] VII, 16; VIII, 8, 13; IX, 3, 6, 17; X, 6; XI, 5, 11. — [10] I, 4 s.

voyants d'Israël, on en trouve beaucoup qui n'ont pas été réalisées [1]. S'il en est autrement de la plupart des oracles dont les livres historiques de la Bible sont parsemés, c'est qu'ils ont été mis dans la bouche des prophètes après les événements [2].

Parmi les menaces dirigées contre Éphraïm, il y en a qui pourraient faire croire que le prophète s'attendait à une ruine complète de ce royaume. Il espérait au contraire le rétablissement d'un reste fidèle. Car après avoir déclaré que la maison d'Israël est disgraciée, qu'elle n'est plus le peuple de Jahvé, qu'elle sera ruinée [3], il fait ressortir que ce Dieu aime les enfants d'Israël, bien qu'ils se détournent vers d'autres dieux [4]. D'ailleurs les enfants d'Israël, de leur côté, changeront de conduite. Instruits par le malheur, ils reviendront à Jahvé humbles et repentants, disposés à renoncer à l'idolâtrie et à l'appui des puissances étrangères, se confiant dans le pardon de Dieu et dans ses bénédictions en général [5]. Aussi après les avoir envoyés en exil, Jahvé aura pitié d'eux, il n'agira plus avec eux selon son ardente colère, pour les détruire [6]. Il réparera complètement l'infidélité d'Israël, il l'aimera d'un amour sincère, il sera pour lui comme une rosée bienfaisante; en sorte qu'il pourra fleurir comme un lis, pousser des racines comme le Liban, étendre ses rameaux et atteindre la beauté de l'olivier; en un mot, l'alliance de Jahvé et d'Israël sera rétablie dans son état normal, le peuple étant et restant fidèle et Dieu pouvant ainsi lui accorder toutes ses bénédictions, le repos, la prospérité matérielle et la gloire [7].

Si Amos s'est élevé bien haut, en concevant Dieu comme un Dieu essentiellement juste et en proclamant que la religion devait consister avant tout dans la pratique de la

[1] Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, II, p. 19 ss.; le même, *De profeten*, chap. V—VII. — [2] Kuenen, *De profeten*, chap. X—XII. — [3] Os. I s. — [4] III, 1. — [5] V, 15—VI, 3; XIV, 2—4. — [6] XI, 5—9. — [7] XIV, 5—9. Comp. II, 16—25.

justice, Osée s'est élevé plus haut encore. Pour lui aussi la religion a un caractère éminemment éthique. Mais Dieu n'est pas seulement à ses yeux un Dieu de justice, il est encore et surtout un Dieu d'amour et de miséricorde, qui a compassion de son peuple égaré et coupable et qui, dans son amour, est disposé à lui pardonner et à le ramener de ses égarements, si ce peuple veut bien s'engager dans une voie nouvelle et meilleure. On peut dire qu'Amos n'a pas dépassé le légalisme ou le judaïsme, tandis qu'Osée a posé les principes fondamentaux de l'Évangile de grâce, de pardon et de salut. Osée dépasse surtout de beaucoup son devancier, si celui-ci n'a exprimé aucune espérance messianique, aucune espérance touchant la restauration et le salut d'Israël, comme c'est probable. Et s'il en est ainsi, la différence entre ces deux prophètes tient sans doute principalement à leur conception différente de Dieu. Le Dieu juste d'Amos avait le droit de châtier et d'anéantir son peuple infidèle, sans être tenu de le relever. Cela était parfaitement logique. Pour que Dieu pût être porté à sauver son peuple, il fallait qu'il fût, non seulement juste, mais aussi miséricordieux, comme Osée l'a compris, en se laissant guider, non par la pure réflexion ou la simple logique, mais par les sentiments de son cœur, plein de compassion pour sa femme infidèle [1].

§ 4. Ésaïe.

Ésaïe est le plus grand des anciens prophètes écrivains, tant au point de vue de la beauté de son style qu'à celui de l'élévation de sa pensée. D'après ses discours parvenus jusqu'à nous, il a dû être un aussi grand orateur qu'il était un brillant écrivain. Son langage poli et sa parfaite connais-

[1] Comp. R. Smith, *Prophets*, p. 159 ss., 177 ss ; Nowack, *Propheten*, p. 9 s.

sance de ce qui se passait à la cour, ainsi que ses relations personnelles avec le roi, montrent qu'il frayait avec la haute société de Jérusalem. Il s'occupait avec une vive sollicitude du sort de sa patrie, la Judée. Nous avons vu son intervention auprès d'Achaz, lors de la coalition et de l'invasion syro-éphraïmite, afin de soutenir le courage de ce roi en face du danger. Nous verrons plus tard qu'il fut le plus solide appui d'Ézéchias, lors d'une invasion autrement redoutable. Ce n'était donc pas seulement un penseur, un orateur et un écrivain distingué, mais aussi un homme d'action et un ardent patriote. Il eut en outre le privilège d'exercer un ministère d'une quarantaine d'années.

Ésaïe, fils d'Amots[1], exerça son ministère au temps des rois de Juda Ozias, Jotham, Achaz et Ézéchias[2]. Sa vocation eut lieu l'année même de la mort du premier de ces rois[3], et les dernières traces de son activité prophétique vont jusqu'à la quinzième année du règne d'Ézéchias[4]. Son ministère s'étendit donc pour le moins de 737 à 700, suivant la chronologie rectifiée, et se déploya exclusivement dans le royaume de Juda, surtout à Jérusalem, où le prophète habitait assurément[5]. Celui-ci était marié et avait plusieurs enfants[6]. La tradition d'après laquelle il aurait subi le martyre, sous le règne de Manassé, semble être une pure invention[7].

Un grand nombre de morceaux du livre d'Ésaïe ne sont pas de notre prophète. Nous y avons déjà rencontré deux chapitres provenant d'un voyant plus ancien[8]. Beaucoup d'autres sont de date plus récente et ne seront à prendre en considération qu'en temps et lieu. De même les parties authentiques de notre livre, mais écrites après la ruine du royaume d'Israël, trouveront mieux leur place dans la

[1] Es. I, 1; II, 1; XIII, 1; XXXVII, 2; XXXVIII, 1. — [2] I, 1. — [3] VI, I. — [4] XXXVIII s. — [5] III, 16; VII, 3; XXII, 1 ss., 15 ss.; XXVIII, 14; XXIX, 1 ss.; XXX, 19; XXXVII, 1 ss.; XXXVIII, 1 ss.; XXXIX, 3 ss. — [6] VII, 3; VIII, 3, 18. — [7] Kuenen, *Onderzoek*, § 41, note 2. — [8] Chap. XVI, § 3 de cette Histoire.

période suivante. Nous nous occuperons ici principalement des parties qui remontent au delà de cet événement. Quant aux interpolations de valeur secondaire que renferme notre livre, nous les passerons sous silence. A ce sujet le commentaire de Duhm et l'Introduction à Ésaïe de Cheyne ont été nos principaux guides. Nous y renvoyons pour la justification de toutes les éliminations en question [1].

Examinons d'abord le chapitre VI, qui se rapporte à la vocation du prophète. Ésaïe eut à ce moment une vision. Dieu est censé lui apparaître dans le temple, assis sur un trône élevé et entouré de Séraphins [2], qui crient d'une voix tonnante : « Saint, saint, saint est Jahvé des armées! Toute la terre est pleine de sa gloire ! ». Là-dessus le prophète est saisi de frayeur. Il se dit qu'il est perdu, puisque, tout en ayant des lèvres impures et vivant au milieu d'un peuple aux lèvres impures, il a vu le Roi, Jahvé des armées. Mais l'un des Séraphins vient lui purifier les lèvres avec une pierre ardente, prise sur l'autel. Alors il entend la voix de Dieu, demandant qui il pourra envoyer pour être son messager auprès de son peuple. Il s'offre pour remplir cette mission. D'après les déclarations divines, celle-ci doit rendre le peuple inintelligent et insensible, afin de l'empêcher de se convertir et d'être sauvé. Le prophète demande combien durera cette mission désolante. Dieu lui répond que ce sera jusqu'à ce que le pays soit réduit en ruines [3]. Si cette vision doit être placée au début du ministère d'Ésaïe, il semble toutefois que la description qui

[1] On peut comparer avec fruit les ouvrages d'introduction de Kuenen, Cornill, Wildeboer, Driver, ainsi que les ouvrages de Giesebrecht et de Hackmann mentionnés dans notre Préface. — [2] Les Séraphins ne sont nommés nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament ; on a fait à leur sujet les conjectures les plus diverses, sans arriver à un résultat certain. Voy. les meilleurs commentaires et les ouvrages encyclopédiques de théologie. — [3] La fin du verset 13 de notre chapitre donne, il est vrai, l'espoir que de ces ruines sortira un nouveau peuple fidèle. Mais ce fragment ne paraît pas authentique: Duhm, à ce verset ; Hackmann, p. 72 s. ; Cheyne, p. 27 s.

nous en est faite date d'une époque plus récente, où le prophète avait appris par expérience que son peuple ne profiterait pas de son ministère pour se convertir, mais qu'il persévérerait dans son infidélité et s'attirerait ainsi les châtiments de Dieu[1]. Duhm et Cheyne pensent, il est vrai, qu'Ésaïe commença son ministère dans la conviction que son peuple était destiné à la ruine[2]. Hackmann, de son côté, soutient que le pays menacé de ruine est le royaume du Nord et qu'au commencement de son ministère Ésaïe espérait encore que Juda se convertirait et serait sauvé[3]. Meinhold cherche à concilier les différentes opinions émises à ce sujet[4].

Le second morceau d'Ésaïe qu'il convient de placer au commencement de son ministère, c'est II, 6—IV, 1, sauf les additions postérieures[5]. En voici le principal contenu : Jahvé a abandonné son peuple, la maison de Jacob, parce qu'il est plein de superstitions orientales, adonné à la magie comme les Philistins et allié à l'étranger ; il a aussi des trésors sans fin, des chevaux et des chars sans nombre ; le pays est rempli d'idoles, et ses habitants adorent l'ouvrage de leurs mains ; l'homme orgueilleux sera humilié, et Jahvé seul sera élevé en ce jour ; il y aura en effet un jour de jugement pour l'Éternel des armées, où il abaissera tout ce qui est élevé ; on entrera dans les cavernes des rochers et dans les profondeurs de la poussière, pour éviter la terreur de Jahvé et l'éclat de sa majesté ; alors les hommes jetteront leurs idoles d'argent et d'or aux rats et aux chauves-souris ; le Seigneur va ôter de Jérusalem et de Juda tout appui,

[1] Knobel-Diestel, 4e éd., et Reuss, à ce chapitre ; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 35 s. ; Giesebrecht, p. 88 s. — [2] Duhm, à ce chapitre ; Cheyne, p. 26 s. — [3] Hackmann, p. 52 ss., 70 ss. — [4] *Jesaja u. seine Zeit*, p. 33 ss. — [5] Les additions les plus importantes sont II, 22 et III, 10 s., 18—23, 25 s. : Duhm, à notre morceau ; Cheyne, p. 16 ss., 389 ss. Comp. Hackmann, p. 19 ss. Es. II, 2—5 et IV, 2—6 sont aussi des additions très récentes : Cheyne, p. 9 ss., 20 ss. Comp. Duhm, à Es. IV, 2—6.

celui de l'homme de guerre, du juge, du prophète, du devin, de l'ancien ; des adolescents domineront sur le peuple et l'anarchie prendra le dessus ; Jérusalem chancellera et Juda s'écroulera, parce que les paroles et les œuvres de leurs habitants sont contraires à la volonté de Dieu ; Jahvé entre en jugement avec les anciens de son peuple et avec ses chefs, parce qu'ils dépouillent et écrasent le pauvre ; les femmes ne sont pas moins coupables que les hommes : leur grande faute, c'est la vanité, qui sera punie par l'abandon final auquel elles seront réduites. Ce morceau montre déjà que nous nous trouvons ici en face du prophète classique par excellence[1]. Son style et sa pensée sont bien supérieurs à ceux de ses prédécesseurs, et nous verrons que, sous ce rapport, il n'a point été atteint non plus par aucun de ses successeurs. Aussi doit-il avoir reçu une instruction et une éducation supérieures. Il ressort également de ce morceau que celui-ci appartient au commencement du ministère d'Ésaïe. Nous n'y trouvons pas la moindre allusion à la guerre syro-éphraïmite, qui occupera une large place dans d'autres de ses prophéties, mais par contre des indices qu'on jouissait encore, à ce moment, d'une grande prospérité à Jérusalem et dans toute la Judée. Il doit donc provenir du règne de Jotham ou du commencement de celui d'Achaz[2].

Une péricope qui suppose la même situation que la précédente et qui doit appartenir à la même époque, c'est V, 1—24. Nous y trouvons l'une des rares paraboles de l'Ancien Testament, suivie de son explication et d'un nouveau réquisitoire contre la nation coupable. Dans cette parabole, Jahvé est comparé à un vigneron et son peuple à une vigne. Le vigneron a fait pour sa vigne tout ce qui était humainement possible, afin de lui faire rapporter du fruit : il en a remué le sol, en a ôté les pierres, y a mis un plant

[1] Comp. Wildeboer, § 10, note 14. — [2] Wildeboer, p. 190 s.; Duhm, aux passages en question ; Cheyne, endroits cités. Comp. Hackmann, p. 120 ss.

délicieux ; il y a même construit une tour et creusé une cuve ; tout cela dans l'espoir d'y faire de bonnes vendanges. Elle ne produit au contraire que de mauvais raisins. Le vigneron en arrachera donc la clôture, pour que sa vigne soit broutée et foulée aux pieds ; il ne la soignera plus, mais y laissera pousser des ronces et des épines. Cela veut dire que Jahvé avait pris de son peuple tous les soins possibles et en espérait de la droiture et de la justice, mais n'y trouva que du sang versé et des cris de détresse. Aussi le prophète crie malheur aux accapareurs, qui s'enrichissent au détriment des autres, et leur annonce la ruine ; à ceux qui, du matin jusqu'au soir, ne font que boire et s'amuser, mais ne prennent point garde à l'œuvre de Jahvé. Pour punition de cette perversité, le peuple sera emmené captif, sa noblesse mourra de faim, sa multitude souffrira la soif ; le séjour des morts va ouvrir sa large gueule et engloutir la richesse de Sion, ainsi que sa foule bruyante et joyeuse. Le prophète crie une seconde série de malheurs à ceux qui se livrent à l'iniquité, à ceux qui se moquent de Dieu, à ceux qui appellent le bien mal et le mal bien, à ceux qui sont sages à leurs propres yeux, à ceux qui pervertissent le droit pour des présents. « Comme une langue de feu dévore le chaume et comme la flamme dévore l'herbe sèche, ainsi leur ruine sera comme de la pourriture et leur fleur se dissipera comme de la poussière ; car ils ont dédaigné la loi de l'Éternel des armées et ils ont méprisé la parole du Saint d'Israël[1]. »

A la même époque appartiennent IX, 7—X, 4 et V, 26—29, qui se font suite dans cet ordre et qui sont formés de strophes régulières, se terminant chacune, à l'exception de la dernière, par ce refrain : « Malgré tout cela, sa colère (celle de Jahvé) ne s'apaise point et sa main est encore étendue. » Le prophète s'attaque ici principalement au royaume d'Éphraïm. Il lui reproche son orgueil, qui le porte à parler à la légère des dommages subis par lui, en disant

[1] Comp. Duhm, à notre morceau ; Cheyne, p. 23 s., 391 ss.

que ce sont de simples briques qui sont tombées et qu'on les remplacera par des pierres de taille : cet orgueil sera châtié par l'invasion des Syriens et des Philistins, qui dévoreront Israël à pleine bouche. Israël ne revient pas à Jahvé pour le consulter; aussi lui arrachera-t-il la tête et la queue. Les conducteurs de ce peuple l'égarent, et lui-même se perd; c'est pourquoi le Seigneur n'épargne point les jeunes gens et il n'a pitié ni des veuves ni des orphelins, parce que tous sont des impies et des méchants, que toutes les bouches profèrent des infamies. La méchanceté fait des progrès comme un feu dévorant. C'est par la colère de Jahvé que le pays est consumé et que le peuple est comme la proie du feu. Nul n'épargne son frère : on pille à droite et à gauche, sans être rassasié; Manassé dévore Ephraïm, Éphraïm Manassé, et ensemble ils fondent sur Juda. Malheur à ceux qui prononcent des ordonnances iniques et à ceux qui transcrivent des arrêts injustes, pour refuser la justice aux pauvres et ravir leurs droits aux malheureux du peuple, pour faire des veuves leur proie et des orphelins leur butin! Le jour du châtiment viendra et la ruine fondra sur les coupables. Jahvé fait venir un peuple lointain (les Assyriens), qui arrive avec promptitude et légèreté : aucun de ses hommes n'est fatigué ni ne chancelle de lassitude, nul n'a la ceinture de ses reins détachée, ni la courroie de ses souliers rompue; ses flèches sont aiguës et tous ses arcs tendus; les sabots de ses chevaux ressemblent à des cailloux, et les roues de ses chars à un tourbillon; son rugissement est comme celui d'une lionne, il gronde et saisit la proie; il l'emporte, et personne ne vient au secours[1].

Le passage qu'il y a lieu de prendre maintenant en considération, c'est XVII, 1—11, qui fut composé lorsque la coalition du royaume d'Israël et de la Syrie contre Juda était déjà formée, mais avant que la guerre eût éclaté. Le

[1] Giesebrecht, p. 3—24; Duhm, à ces morceaux; Cheyne, p. 24 ss., 46 s., 398 s. Comp. Hackmann, p. 54 ss.

prophète s'y attaque aux deux pays coalisés. Il déclare que la ville de Damas et d'autres villes syriennes seront ruinées et réduites en désert; que le royaume de Damas et tout le reste de la Syrie, ce rempart d'Éphraïm, seront anéantis, comme la gloire des enfants d'Israël; qu'il en sera comme à la moisson des blés ou à la récolte des olives, qu'il ne restera qu'un peu de glanure et de grappillage; que les villes israélites seront comme un désert, parce qu'elles ont oublié le Dieu de leur salut et se livrent à des cultes étrangers[1].

Les chapitres VII et VIII, dont le principal contenu se rapporte aux différents incidents de la campagne syro-éphraïmite, trouvent leur place naturelle ici. Il faut toutefois en éliminer une série d'additions postérieures. Le prophète raconte d'abord que, lorsque la nouvelle se répandit en Juda que les Syriens étaient déjà en Éphraïm pour s'avancer avec les Israélites contre le royaume du Sud, Achaz et son peuple eurent une grande frayeur. Ésaïe reçut alors l'ordre divin d'aller, avec son fils Schear-Iaschub (le reste se convertira), au-devant du roi, qui se trouvait au nord de la ville, occupé à la mettre en état de défense, et de lui adresser des paroles d'encouragement. Achaz, qui ne brillait pas par l'attachement au culte de Jahvé ni par la confiance en Dieu, avait probablement l'intention de rechercher l'alliance de l'Assyrie; peut-être même les négociations à ce sujet étaient-elles déjà entamées. Quoi qu'il en soit, le prophète s'appliqua avant tout à assurer le roi que, s'il voulait placer sa confiance en Dieu, il n'aurait rien à craindre de ses ennemis, mais pourrait être parfaitement tranquille touchant l'issue de la campagne dirigée contre lui et son peuple. Peu de temps après, Ésaïe parla de nouveau au roi, qui ne paraît pas avoir accordé grande

[1] V. 7 s. est inauthentique. Comp., sur notre passage, Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 41 s. ; Duhm, à ce morceau ; Hackmann, p. 59 ss. ; Cheyne, p. 92 s., 402 s.

attention au discours précédent. Il l'engagea cette fois à demander à Dieu un signe miraculeux, lui garantissant l'aide promise. Achaz n'en fit rien, sous prétexte de ne pas vouloir tenter Dieu, mais en réalité parce que son parti était pris d'invoquer le secours du roi d'Assyrie, ce qui lui inspirait assurément plus de confiance. Le prophète s'exprima alors sur un ton tout autre que tantôt. Il fit comprendre à Achaz que lui et son peuple finissaient par lasser et les prophètes et Dieu lui-même. Comme le roi avait récusé tout signe à l'appui des promesses divines, le prophète lui en donna un, en affirmant qu'une femme enceinte allait enfanter un fils qu'on appellerait Emmanuel (Dieu avec nous), et que le royaume d'Israël, ainsi que la Syrie, seraient dévastés avant que l'enfant sache discerner le bien du mal[1].

Un court passage datant à peu près du même moment que le précédent nous apprend ce qui suit : sur l'ordre de Dieu, Ésaïe écrit sur une tablette : « Pillage prompt, proie subite », et prend comme témoins du fait le prêtre Urie et Zacharie, fils de Bérékia, afin que ceux-ci puissent, après l'événement, attester que le prophète l'a prédit; puis il s'approche de sa femme, qui lui enfante un fils auquel il donne le nom de Pillage-prompt-proie-subite; cela signifie, comme l'inscription mentionnée, qu'on emportera devant le roi d'Assyrie les richesses de Damas et le butin de Samarie, avant que le nouveau-né sache dire : Mon père! ma mère[2]! Après cette partie narrative viennent des prophéties de la

[1] VII, 2—8[a], 9—14, 16. Comp., sur tout le chapitre, Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 42 ss. ; Duhm, à notre chapitre ; Hackmann, p. 62 ss. ; Cheyne, p. 29 ss., 394 s. Il y a lieu de faire remarquer que le fameux passage Es. VII, 14, où la théologie traditionnelle a vu la prédiction de la naissance surnaturelle de Jésus-Christ, n'a pu être considéré comme une promesse messianique que par suite d'un gros malentendu. Il n'y est question ni d'une vierge enceinte ni du Messie, comme on peut s'en convaincre dans tout bon commentaire. — [2] VIII, 1—4.

même époque. On y trouve d'abord une menace contre Juda, où beaucoup étaient favorablement disposés envers les Éphraïmites et les Syriens. Le prophète annonce ironiquement à ces gens, enclins à secouer la domination de la maison de David et à pactiser avec l'étranger, qu'ils seront satisfaits au delà de leurs désirs. Il dit que, puisque le peuple de Juda a méprisé le petit courant d'eau de Siloé (qui coule au sud de Jérusalem), Dieu va faire monter contre lui les puissantes et grandes eaux de l'Euphrate, qui inonderont tout Juda[1]. Dans un nouveau fragment que le prophète semble avoir ajouté après coup, nous rencontrons un ton plus rassurant[2]. Ésaïe déclare ensuite que la conjuration dirigée contre Juda par les deux pays alliés ne mérite pas ce nom et n'est pas à redouter; qu'il faut plutôt craindre l'Éternel des armées, qui sera une pierre d'achoppement pour les deux maisons d'Israël, un filet et un piège pour les habitants de Jérusalem; que plusieurs trébucheront, tomberont et se briseront, qu'ils seront enlacés et pris[3].

Avec Duhm nous pensons qu'il faut aussi rattacher à la première période du ministère de notre prophète I, 21—26 et 29—31, dont le contenu répond pleinement à l'état spirituel de Jérusalem et du royaume de Juda, sous le règne d'Achaz. «Quoi! dit le prophète dans le premier de ces fragments, la cité fidèle (Jérusalem) et remplie d'équité est devenue une prostituée! Ton argent s'est changé en scories et ton vin a été coupé d'eau. Tes chefs sont rebelles et complices des voleurs. Tous aiment les présents et courent après les récompenses; ils ne font pas droit à l'orphelin, et la cause de la veuve ne vient pas jusqu'à eux. C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur, le Fort d'Israël: Ah! je

[1] V. 5—8. — [2] V. 9 s. — [3] V. 11—15. Comp. Duhm, à notre chapitre; Hackmann, p. 67 ss.; Cheyne, p. 37 ss., 395 ss. Le fragment remarquable, Es. VIII, 16—18, où nous apprenons que le prophète avait groupé des disciples autour de lui, ne peut pas être daté au juste. Es. VIII, 19—IX, 6 ne renferme probablement que peu de paroles d'Ésaïe Cheyne, p. 41 ss.

tirerai satisfaction de mes adversaires et je me vengerai de mes ennemis. Je porterai ma main sur toi, je fondrai tes scories, comme avec de la potasse, et j'enlèverai toutes tes parcelles de plomb. Je rétablirai tes juges tels qu'ils étaient autrefois, et tes conseillers tels qu'ils étaient au commencement. Après cela, on t'appellera ville de la justice et cité fidèle. » Dans le second fragment, qui aura été composé dans une autre circonstance, le prophète combat l'ancien culte idolâtrique qu'on célébrait dans des bocages de térébinthes. Il dit aux Judéens qu'ils auront honte des jardins dont ils font leurs délices; qu'ils seront comme un térébinthe au feuillage flétri et comme un jardin qui n'a point d'eau; que l'homme fort sera comme de l'étoupe, et son œuvre comme une étincelle : ils brûleront l'un et l'autre ensemble, et il n'y aura personne pour éteindre [1].

Un dernier texte doit trouver sa place ici, c'est XXVIII, 1—4, écrit peu de temps avant la ruine de Samarie et la prédisant. Cette ville est appelée la couronne superbe des ivrognes d'Éphraïm et comparée à une fleur fanée. Le prophète annonce que Dieu fera venir un homme fort et puissant qui sera comme un orage de grêle, un ouragan destructeur, comme une tempête qui précipite des torrents d'eau : c'est ainsi que Samarie tombera en terre avec violence. Elle sera foulée aux pieds, la couronne superbe des ivrognes d'Éphraïm. Cette fleur fanée sera comme une figue hâtive qu'on aperçoit avant la récolte et qui, à peine dans la main, est aussitôt avalée [2].

§ 5. Michée.

De nos jours, on a contesté l'authenticité de la plus grande partie du livre de Michée. Les seuls morceaux qu'on veut

[1] Duhm, à ces fragments. Comp. Cheyne, p. 2, 6 ss., 388 s. — [2] Duhm, à ce texte ; Hackmann, p. 26 ss., 81 s. ; Cheyne, p. 180 ss., 406 s. D'après ces ouvrages, Es. XXVIII, 5 s. est une addition récente.

encore attribuer avec certitude à ce prophète sont les trois premiers chapitres, dont il faut même retrancher II, 12 s.[1]. L'authenticité d'une partie ou de la totalité des chapitres suivants continue, il est vrai, à avoir ses défenseurs[2]. Encore ici, nous croyons, pour plus de sûreté, devoir nous en tenir aux morceaux incontestés.

Michée était originaire de Moréscheth, probablement une localité située au sud-ouest de Jérusalem, et l'on fait dater ses prophéties du temps de Jotham, d'Achaz et d'Ézéchias[3]. Notre prophète a positivement exercé son ministère du temps d'Achaz et d'Ézéchias. Comme, dès le début de son livre, il annonce la ruine de Samarie, il a nécessairement prononcé cette prédiction avant l'événement en question. Il se peut néanmoins fort bien que ces paroles et, à plus forte raison, celles qui se rapportent à Juda ne furent mises par écrit que plus tard, sous le règne d'Ézéchias, qui ne commença pas avant 715, suivant la chronologie adoptée par nous et beaucoup d'autres. Cependant, puisque Michée a sûrement commencé son ministère avant la ruine de Samarie et que certains critiques font remonter jusque-là toutes ses prophéties, nous en parlons encore dans cette période[4].

Ces oracles ne font autre chose que signaler les grandes infidélités des deux royaumes hébreux et annoncer les châtiments mérités qui vont atteindre l'un et l'autre. Voici ce que nous y lisons en substance. Jahvé va descendre du ciel, de sa sainte demeure, pour punir les péchés d'Israël et de Juda ; Samarie deviendra un monceau de ruines, ses images taillées seront brisées et ses idoles ravagées[5]. Le châtiment divin sera douloureux et s'étendra jusqu'à Juda, jusqu'à Jérusalem, la fille de Sion, qui s'est laissé entraîner

[1] Stade, *Zeitschrift*, I, p. 161 ss. ; III, p. 1 ss. ; IV, p. 291 ss. ; Cornill, § 32 ; Nowack, *Propheten*, p. 187 ss. — [2] Wildeboer, § 10, note 3 ss. — [3] Mich. I, 1, 14 ; Jér. XXVI, 18. — [4] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 373 s. ; Kittel, II, p. 297 s. ; Cornill, p. 183 ; Wildeboer, § 10, note 1 ; Nowack, *Propheten*, p. 188 s. ; Volz, p. 63. — [5] I, 2—7.

au mal par Lakisch, sans doute la métropole d'un culte licencieux; la captivité sera la punition des péchés commis[1]. Malheur à ceux qui méditent l'iniquité pendant la nuit et l'exécutent au point du jour; ils convoitent les champs et les maisons des autres et s'en emparent par la violence; Jahvé médite contre cette race un malheur dont elle ne préservera pas son cou; son peuple deviendra un sujet de sarcasme, et les champs seront distribués à l'ennemi[2]. Les auditeurs se plaignent des réprimandes de ce genre; ils trouvent que les invectives ne prennent point de fin et ils ne veulent pas qu'on prophétise de telles choses; cependant Jahvé n'est pas prompt à s'irriter; ses paroles sont favorables à ceux qui marchent avec droiture; mais le peuple est opprimé et dépouillé par des gens violents et sans scrupules; ceux-ci devront se lever et aller en exil; au lieu d'écouter les prophètes qui réprimandent les forfaits commis, on prête volontiers l'oreille à des hommes qui débitent le mensonge[3]. Les chefs de Jacob, les princes de la maison d'Israël, qui devraient connaître la justice, haïssent le bien et aiment le mal; ils dévorent la chair du peuple de Jahvé, lui arrachent la peau et lui brisent les os; après cela ils crient à Dieu; mais il ne leur répond pas, il leur cache sa face, parce qu'ils ont fait le mal[4]. Aux prophètes qui égarent son peuple, qui annoncent la paix, lorsque leurs dents ont quelque chose à mordre, et qui publient la guerre, quand on ne leur met rien dans la bouche, Jahvé signifie qu'ils auront la nuit, au lieu de visions, et des ténèbres, au lieu d'oracles; le soleil se couchera sur ces prophètes, le jour s'obscurcira sur eux; les voyants seront confus, les devins rougiront, tous se voileront la face, car Dieu ne répondra pas; le vrai prophète, au contraire, est rempli de la force et de l'esprit de Dieu, pour faire connaître à Jacob son crime et à Israël son péché[5].

[1] V. 8—16. Ce texte est très corrompu et fort peu intelligible: Nowack, à ce passage. — [2] II, 1—5. — [3] V. 6—11. — [4] III, 1—4. — [5] V. 5—8.

Les chefs de la maison de Jacob et les princes de la maison d'Israël ont en horreur la justice et ils pervertissent le droit; les chefs jugent pour des présents, les prêtres enseignent pour un salaire et les prophètes prédisent pour de l'argent; malgré cela ils osent s'appuyer sur Jahvé et prétendre que, puisqu'il est au milieu de son peuple, le malheur ne l'atteindra pas; mais à cause d'eux Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de pierres et la montagne du temple une sommité couverte de bois[1].

Si ce sont là tous les oracles de Michée, il n'était qu'un prophète de malheur. Car il ne fait que dénoncer les forfaits des deux nations hébraïques et prédire leur ruine, sans y mêler la moindre lueur d'espérance et de salut. Nous pouvons supposer, il est vrai, même en admettant que ces pages sont les seules authentiques de notre prophète, qu'elles ne constituent pas toute sa prédication. Il pourrait avoir prononcé bien des paroles qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Cependant nous ne pouvons pas faire fond là-dessus. En sorte que Michée, tel qu'il se présente à nous, a le plus de ressemblance avec Amos. Les deux prophètes sont des caractères rudes ou même sombres et avant tout des prédicateurs de la pénitence, comme Jean-Baptiste. Ceci n'a nullement lieu de nous étonner. Il est au contraire naturel que certains des anciens prophètes, saisis particulièrement par l'idée de la pureté morale de Jahvé, se soient laissé dominer par la conviction que son peuple perverti ne saurait subsister devant son juste jugement ni éviter la ruine complète. C'était sans doute oublier l'amour que Jahvé devait également éprouver pour son peuple. Mais il arrive souvent que, lorsqu'une vérité nouvelle frappe puissamment les esprits, ils perdent de vue d'autres vérités indéniables. Les auteurs sacrés étaient aussi peu que d'autres à l'abri de vues exclusives. Voilà pourquoi les uns ont besoin d'être com-

[1] V. 9—12.

plétés par les autres. Osée a positivement complété Amos, comme Ésaïe a complété Michée[1].

A l'appui de ce que nous venons de dire, il nous reste à relever encore un trait particulier de la prédication de Michée : ce prophète annonce formellement la ruine, non seulement de Jérusalem, mais même du temple[2]. A cet égard, il semble réellement différer de son contemporain Ésaïe. Certains textes attribués à ce dernier soutiennent en effet que l'Éternel des armées accordera sa puissante protection à Jérusalem[3]. S'ils sont authentiques, on peut dire que l'optimisme d'Ésaïe fut d'abord confirmé par le succès. Jérusalem, qui sera bientôt assiégée par les Assyriens et mise à deux doigts de sa perte, sera positivement sauvée. Mais plus tard Michée aura sa revanche ; sa prédication pessimiste se réalisera également : Jérusalem et le temple ne seront effectivement plus, pendant quelque temps, qu'un monceau de ruines.

[1] Kosters, *Theologisch Tijdschrift*, 1893, p. 273 ss. — [2] Mich. III, 12. — [3] Es. XXIX, 7 s.; XXXI, 5. L'authenticité de ces textes est toutefois contestée : Hackmann, p. 33, 40 s.; Cheyne, p. 188 s., 203.

SIXIÈME PÉRIODE

LE ROYAUME DE JUDA SEUL

CHAPITRE XVIII

LE RÈGNE D'ÉZÉCHIAS

§ 1. **Les événements politiques.**

Dans le royaume de Juda, on suivait le long siège de Samarie, non seulement avec le plus grand intérêt, mais aussi avec une vive anxiété. On craignait que la ruine d'Israël ne devînt le prélude de celle de la propre patrie. Ces craintes étaient partagées par les prophètes Esaïe et Michée, qui annoncèrent la ruine de Juda déjà avant la chute de Samarie[1] ; le premier le fit également après[2]. Tout faisait croire que ces craintes ne se réaliseraient que trop ; car le puissant Sargon, qui mit fin au royaume d'Israël, réussit à vaincre tous ses ennemis[3]. Mais contrairement aux prévisions humaines, Juda échappa cette fois au danger qui semblait le menacer. Ésaïe, très influent à la cour et à Jérusalem, avait certainement contribué dans une large mesure à atteindre ce but, en ne cessant de faire entendre à son

[1] Es. V, 1 ss. ; VII, 18 ss. ; VIII, 5 ss. ; Mich. I, 9 ss. ; II, 4 ss. ; III, 12. — [2] Es. X, 5 ss. ; XXVIII, 7 ss. ; XXIX, 1 ss. — [3] Maspero, *Histoire*, p. 422 ss. ; Meyer, I, § 373 ss.

peuple qu'il devait rester soumis aux Assyriens, au lieu de se révolter contre eux, à l'exemple d'autres pays, qui comptaient en vain sur le secours de l'Égypte et qui furent écrasés les uns après les autres par les troupes de Sargon. C'est ainsi qu'en 711, lorsque Tartan, le chef de l'armée assyrienne, vint assiéger Asdod et s'en empara, parce que cette ville philistine, dans l'espoir d'être secourue par l'Égypte, avait secoué le joug de l'empire assyrien[1], le prophète fit tout ce qui dépendait de lui pour empêcher son peuple de suivre le courant de la révolte; il annonça que l'Égypte et l'Éthiopie seraient soumises à l'Assyrie[2]. Il combattit en général, de la manière la plus énergique, les efforts faits par ses compatriotes pour obtenir l'alliance et l'appui de l'Égypte[3].

Il y eut donc, à cet égard, un véritable revirement dans l'attitude d'Ésaïe. Car du temps d'Achaz, il désapprouvait toute alliance avec l'Assyrie, tandis que maintenant il conseille à son peuple de se soumettre à elle sans arrière-pensée de résistance. Ce revirement s'explique sans peine et découle de la pensée fondamentale du prophète. Tout son enseignement prouve qu'il condamnait absolument les intrigues et même les moyens purement humains, employés pour assurer le salut de son peuple. C'est pour cette raison qu'il était opposé à l'alliance assyrienne. Mais la grande puissance et les succès de l'Assyrie finirent par lui apparaître comme voulus de Dieu, comme le moyen d'exercer les jugements de Dieu[4]. Se soumettre à l'Assyrie, signifiait dès lors pour lui se soumettre à la volonté divine. D'un autre côté, Juda, pour secouer le joug assyrien, aurait dû se livrer à de nouvelles intrigues et s'allier avec l'Égypte. Or aux yeux du prophète, c'était là s'appuyer sur le bras de la chair, au lieu de se confier en Dieu. Et voilà pourquoi il trouvait, en

[1] Schrader, ouv. cité, p. 398 ss.; Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, p. 269 s. — [2] Es. XX. — [3] Voy. § 2 de ce chapitre. — [4] Es. X, 5 ss.

définitive, qu'il était plus conforme à la piété de rester soumis à l'Assyrie et d'éviter toute insurrection. Il était du reste assez clairvoyant pour reconnaître aussi que cette puissance était capable d'écraser tous ses ennemis, et qu'il était imprudent de se révolter contre elle.

Les sages conseils d'Ésaïe ne furent pas suivis jusqu'au bout. Lorsque Sargon mourut, en 705 ou 704, des soulèvements se produisirent de différents côtés, dans son vaste empire. Le roi de Juda Ézéchias, qui n'était probablement monté sur le trône que plusieurs années après la ruine de Samarie et qui l'a vraisemblablement occupé de 714 à 686, crut, lui aussi, le moment favorable pour reconquérir l'indépendance de son pays et cesser de payer tribut au roi d'Assyrie. Merodac-Baladan, qui s'était placé à la tête de la révolte à Babylone, l'y avait vivement engagé par une députation envoyée dans ce but à Jérusalem[1]. Une ambassade venue d'Éthiopie, pour rechercher l'alliance de Juda, dut le pousser dans la même voie[2]. Mais Sanchérib, fils et successeur de Sargon, prit énergiquement en main les rênes du gouvernement. Il soumit promptement par la force les provinces révoltées du sud, de l'est et du nord de l'empire. Puis il se jeta avec la même rapidité sur la Syrie, pour étouffer toutes les tentatives insurrectionnelles[3]. En 701 il envahit aussi la Judée, s'empara d'un grand nombre de villes et fit assiéger Jérusalem. Ésaïe, qui précédemment avait tout fait pour détourner ce malheur, se conduisit en vrai patriote, au moment du danger. Pénétré d'une confiance inébranlable en Jahvé, il prêcha la résistance, en affirmant que Dieu ne laisserait pas tomber la ville sainte au pouvoir

[1] Merodac-Baladan envoya une députation à Ézéchias, non pas après la campagne de Sanchérib en Judée et simplement pour féliciter Ézéchias d'avoir recouvré la santé, comme le dit II Rois XX, 12 s., mais pour gagner son alliance contre le pouvoir assyrien : Schrader, ouv. cité, p. 338 ss. ; Stade, I, p. 614 ; Kittel, II, p. 307 ; Tiele, ouv. cité, p. 319. Comp. Cheyne, p. 227. — [2] Es. XVIII. — [3] Maspero, *Histoire*, p. 433 ss. ; Meyer, I, § 381 ss. ; Stade, I, p. 619 s.

des infidèles. Il contribua ainsi puissamment à lui éviter la honte et le désastre d'une capitulation. Les Assyriens durent lever le siège, sans avoir pris la ville. Ézéchias fut toutefois obligé de payer une très forte indemnité de guerre[1]. Pour assurer la défense de Jérusalem contre l'ennemi envahisseur, il avait creusé un étang et construit un aqueduc, afin d'amener les eaux de Guihon dans la capitale, du côté de la cité de David; il avait restauré et agrandi le mur d'enceinte de la ville, fortifié Millo, la citadelle, et fait confectionner une quantité d'armes[2].

La Bible raconte qu'après la campagne de Sanchérib en Judée, Ézéchias fut malade à la mort; que le prophète Ésaïe l'engagea à prendre les dispositions nécessaires en vue de son décès; mais que le roi adressa à Dieu une ardente prière, pour obtenir la guérison, et qu'il versa des larmes abondantes; que là-dessus Jahvé lui fit dire par Ésaïe que sa prière était exaucée et que ses jours seraient prolongés de quinze ans; que Dieu lui donna un signe miraculeux comme gage de sa promesse, en faisant reculer l'ombre du cadran solaire de dix degrés, ce qui aurait naturellement exigé un mouvement rétrograde proportionnel de la terre[3].

[1] II Rois XVIII, 3—XIX. Ce récit et chap. XX, ainsi qu'Es. XXXVI—XXXIX, où tout ce morceau se retrouve, avec une série de modifications, causent à la critique de grands embarras : Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 414 ss.; II, p. 77 ss. Nous nous sommes principalement laissé guider à ce sujet par Stade, qui a démontré que ce morceau était une compilation de deux récits différents, racontant les mêmes faits d'une double façon, et qu'on ne peut en maintenir que la substance, confirmée par les inscriptions assyriennes et la prédication authentique d'Ésaïe: Stade, I, p. 617 ss.; le même, *Zeitschrift*, VI, p. 172 ss. Comp. Duhm, à Es. XXXVI ss.; Cheyne, p. 212 ss.; Cornill, p. 154 s.; Kittel, II, p. 189 ss.; Winckler, *Alttestamentl. Untersuchungen*, p. 26 ss.; Meinhold, *Jesaja u. seine Zeit*, p. 11 ss. Tiele s'est engagé, sous ce rapport, dans une autre voie fort ingénieuse: ouv. cité, p. 316 ss. — [2] II Rois XX, 20; II Chron. XXXII, 2—5, 30; Es. XXII, 8—11. Comp. Perrot et Chipiez, IV, p. 418 ss.; Benzinger, p. 46, 53 s.; Nowack, *Archäologie*, I, p. 254 s.; Buhl, *Geographie*, § 83. — [3] II Rois XX, 1—11; Es. XXXVIII.

Cette maladie trouve mieux sa place avant qu'après le siège de Jérusalem par Sanchérib[1]. Le fond historique de notre récit est assurément une maladie ulcérique d'Ézéchias, dans laquelle un emplâtre appliqué sur l'ordre d'Ésaïe joua un certain rôle[2].

Après l'invasion de Sanchérib, le pays de Juda, ravagé par les ennemis, se trouvait dans une extrême détresse. C'est cet état qui semble être décrit dans Ésaïe I, 5–9. Au point de vue religieux, par contre, le siège de Jérusalem et sa délivrance inattendue durent produire une impression très salutaire. La ligne de conduite recommandée par Ésaïe au nom de Jahvé, en opposition au roi et à ses conseillers, ayant été couronnée de succès, les vues religieuses du prophète triomphèrent des conceptions et des pratiques opposées. Contrairement à l'avis des politiciens, Ésaïe avait affirmé que l'Égypte ne saurait secourir Juda et que l'alliance avec elle, recherchée par le roi et la cour, les couvrirait de honte[3]. Il avait prévu que Jérusalem serait cernée et réduite à l'extrémité[4]. Mais il avait annoncé en même temps que Jahvé, et lui seul, protégerait la ville sainte et qu'il la sauverait[5]. Comme les prévisions du prophète se réalisèrent et que la délivrance de Jérusalem fut généralement attribuée à Jahvé, l'attachement au Dieu d'Israël s'en trouva fortifié dans tout le royaume de Juda.

C'est évidemment à la suite du triomphe simultané de la politique et de la foi d'Ésaïe, — intimement unies, puisque la religion d'Israël était essentiellement nationale, — qu'Ézéchias fut pleinement gagné aux idées du prophète et qu'il entreprit la réforme que nos sources placent à tort au commencement de son règne. Nous n'avons malheureusement pas assez de renseignements pour bien nous rendre compte de cette réforme. Néanmoins il est relativement facile de saisir les idées maîtresses qui ont dû y présider.

[1] Kittel, II, p. 307. Comp. Duhm, à Es. XXXVIII. — [2] II Rois XX, 7 ; Es. XXXVIII, 21. — [3] Es. XXX, 1 ss. ; XXXI, 1 ss. — [4] XXIX, 1 ss. — [5] XXXI, 4 s.

La première est assurément que Jahvé seul est le vrai Dieu et que tous les autres dieux sont pur néant[1]. Une autre pensée féconde vint s'y joindre. On fut assurément très frappé de ce que toutes les villes importantes du royaume de Juda avaient été prises par les Assyriens, à l'exception de Jérusalem. Et en cherchant à expliquer théocratiquement ce fait remarquable, on arriva à la conviction que le culte du temple de Jérusalem était seul agréable à Jahvé, que celui qu'on célébrait sur les hauts lieux de beaucoup de localités tombées entre les mains des Assyriens était contraire à sa volonté et que, pour cette raison, il avait spécialement protégé le temple et la ville sainte. C'est ainsi qu'on aura été porté à condamner tout culte autre que celui du temple de Jérusalem. Nous verrons qu'au bout de peu de temps ce point de vue sera consigné dans le Deutéronome, comme l'expression formelle de la volonté de Jahvé, déjà révélée à Moïse. Dans quelle mesure Ézéchias et ses contemporains sont-ils entrés dans cette nouvelle voie? On ne saurait le dire au juste, d'autant moins que les réformes d'alors furent entravées et même contrecarrées par les deux successeurs immédiats d'Ézéchias. Mais c'est incontestablement dans cette direction qu'ont agi les jahvistes puritains de l'époque. Cette réforme était dans la logique des circonstances et devint bientôt un fait. Le pieux roi mit en tout cas fin à l'adoration du serpent d'airain pratiquée à Jérusalem depuis un temps immémorial[2].

[1] II, 8, 11, 17 s , 20. — [2] II Rois XVIII, 4. Comp. Stade, *Geschichte*, I, p. 608, 623; le même, *Zeitschrift*, III, p. 9 ; VI, p. 170 s.; Smend, p. 268 s. ; Montefiore, p. 163 s. ; Nowack, II, p. 14 ; Wellhausen, *Geschichte*, p. 91. Plusieurs textes disent qu'Ézéchias mit fin au culte des hauts lieux et concentra le service religieux au temple de Jérusalem : II Rois XVIII, 4, 22 ; XXI, 3. C'est ce qu'on a contesté de nos jours, comme on peut le voir dans les ouvrages que nous venons de citer ; mais des raisons sérieuses plaident en faveur du point de vue opposé : Steuernagel, *Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes*, p. 100 ss. ; Kittel, II, p. 302 ss.

C'est évidemment à cause des réformes religieuses réalisées par Ézéchias qu'il est un des rares souverains dont les récits bibliques font un éloge pompeux et sans restriction[1]. Ces récits lui attribuent également de grands succès; ils affirment qu'il réussit dans toutes ses entreprises[2]. Mais au fond ils ne savent mentionner qu'une victoire remportée sur les Philistins[3], et qui est loin de contrebalancer l'humiliation infligée à ce roi par Sanchérib et les lourdes contributions de guerre dont le pays fut imposé par lui. La doctrine hébraïque de la rémunération a, sans contredit, inspiré la thèse du succès général d'Ézéchias; elle exigeait qu'une fidélité exemplaire, comme celle qui est attribuée à ce roi, obtînt des bénédictions divines et une prospérité correspondantes.

§ 2. Le ministère d'Ésaïe sous Ézéchias.

Dans le paragraphe précédent, nous avons déja mis à profit un certain nombre de morceaux du prophète Ésaïe qui datent du règne d'Ézéchias et constaté la grande influence que cet homme de Dieu exerça, à ce moment, sur les destinées de son peuple. Il convient pourtant de nous arrêter encore spécialement à sa prédication, dans cette seconde phase de son activité.

Nous devons mentionner, en premier lieu, Ésaïe XX. Nous savons déjà que ce petit chapitre date de 711, c'est-à-dire, comme cela est dit dès le premier verset, de l'année où Tartan, chef d'armée de Sargon, s'empara d'Asdod. Sur l'ordre de Jahvé, Ésaïe se présenta plusieurs années en public sans manteau ni sandales; il était donc partiellement nu. Il devait, par cette tenue, symboliser le sort réservé à l'Égypte et à l'Éthiopie, contre lesquelles était principalement dirigée la campagne de l'armée assyrienne; il devait présager que le roi d'Assyrie emmènerait nus et déchaussés

[1] II Rois XVIII, 3, 5 s. — [2] V. 7. — [3] V. 8.

les habitants de ces pays, à la confusion de l'Egypte et au grand effroi des Juifs, qui avaient eu le tort de placer leur confiance dans les deux royaumes arrosés par le Nil[1].

Plus tard seulement, pendant l'invasion de Sanchérib en Judée, paraît avoir été composé X, 5 ss., où Ésaïe prend une attitude tout autre à l'égard des Assyriens que dans le texte précédent. D'après notre passage, Dieu a fait des Assyriens la verge de sa colère, l'instrument de sa fureur. Il les a lâchés contre une nation impie, pour la piller et la fouler aux pieds, comme la boue des rues. Mais eux en ont jugé autrement; ils n'ont fait que détruire des peuples en foule. L'Assyrien dit: « N'en a-t-il pas été de Calno comme de Karkemisch? N'en a-t-il pas été de Hamath comme d'Arpad? N'en a-t-il pas été de Samarie comme de Damas? C'est par la force de ma main et par ma sagesse que j'ai agi, car je suis intelligent; j'ai reculé les limites des peuples et pillé leurs trésors et, comme un héros, j'ai renversé ceux qui siégeaient sur des trônes; j'ai mis la main sur les richesses des peuples, comme sur un nid; et comme on ramasse des œufs abandonnés, j'ai ramassé toute la terre : nul n'a remué l'aile, ni ouvert le bec, ni poussé un cri[2]. »

Un texte qui semble être le complément du précédent et se rapporter comme lui à la campagne de Sanchérib dans l'Asie occidentale, c'est XIV, 24—27, qui prédit l'anéantissement de la puissance assyrienne en ces termes : « Jahvé des armées l'a juré, en disant: Oui, ce que j'ai décidé arrivera, ce que j'ai résolu s'accomplira. Je briserai l'Assyrien dans mon pays, je le foulerai aux pieds sur mes montagnes. Voilà la résolution prise contre toute la terre, voilà la main étendue sur toutes les nations. Jahvé des armées a

[1] V. 1, 3—6. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 52 s.; Duhm, à ce chapitre; Cheyne, p. 119 ss., 404; Hackmann, p. 85. — [2] Es. X, 5—9, 13 s. Dans le reste de ce chapitre, on ne trouve plus que fort peu d'éléments authentiques, et dans XI s. on n'en trouve probablement plus du tout: Duhm, à ces chapitres; Hackmann, p. 86 ss., 103 ss.; Cheyne, p. 48 ss., 399 ss.; Giesebrecht, p. 25 ss.

pris cette résolution : qui s'y opposera ? Sa main est étendue : qui la détournera[1] ? »

Nous retrouvons le même thème et, semble-t-il, les mêmes circonstances dans XVII, 12—XVIII, 6, qui annonce également la destruction de la puissance assyrienne. Le prophète parle d'abord de la rumeur et du tumulte de peuples nombreux, qui mugissent comme la mer et grondent comme les eaux puissantes. Mais Jahvé les menace, et ils fuient au loin, comme la balle des montagnes au souffle du vent, comme la poussière chassée par un tourbillon. Le soir ces peuples répandent la frayeur ; mais avant le matin ils ne sont plus. C'est là le partage de ceux qui pillent les Judéens. Des ambassadeurs éthiopiens étant venus à Jérusalem, pour gagner Juda à une coalition dirigée contre l'empire assyrien, Ésaïe annonce que Jahvé lui-même anéantira cet empire, en détruisant son armée, qui servira de pâture aux animaux sauvages[2].

Au moment de l'invasion de Sanchérib dans la Palestine, Ésaïe reçut l'ordre divin de se rendre auprès de Schebna, un haut fonctionnaire de la cour, probablement d'origine étrangère, afin de lui demander pourquoi il se creusait un sépulcre à Jérusalem, où il n'avait pourtant pas de parenté. Il lui annonça ensuite que Jahvé le lancerait au loin, qu'il le mettrait en pelote et le roulerait comme une balle sur une terre spacieuse, où il mourrait, où seraient aussi ses chars magnifiques. Schebna devait subir ce triste sort, parce que, suivant la déclaration finale du prophète, il était l'opprobre de la maison royale[3].

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 43, note 12 ; Duhm, à ce passage ; Cheyne, p. 97 s., 401. Les avis sont partagés sur l'authenticité d'Es. XIV, 28—32 : Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 57 s. ; Duhm, à ce morceau ; Cheyne, p. 80 ss., 402. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 60 s. ; Duhm, à ce morceau. Comp. Hackmann, p. 98 s. ; Cheyne, p. 94 ss., 403 s. On peut voir dans les ouvrages cités que XVIII, 7 est une addition postérieure. Le contenu de chap. XIX est également d'une date récente : Duhm, à ce chapitre ; Cheyne, p. 99 ss. — [3] Es. XXII, 15—18. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 67 ss. ; Duhm, à Es. XXII, 15—25 ;

Vers la fin du VIII[e] siècle, quand la puissance assyrienne devenait menaçante pour la Judée, Ésaïe adressa des remontrances au peuple de Juda, surtout à ses chefs. D'après lui, ils chancellent dans le vin, et les boissons fortes leur donnent le vertige; les prêtres et les prophètes ne font pas exception à cet égard, ils chancellent en prophétisant et ils vacillent en rendant la justice; toutes les tables sont pleines de vomissements. Les prêtres et les prophètes, ainsi pris à partie, ripostent à Ésaïe et cherchent à lui faire sentir qu'ils sont las de son importunité. Là-dessus ce dernier répond que Jahvé va parler au peuple de Juda par des hommes aux lèvres balbutiantes et au langage barbare et que, puisqu'ils n'ont pas écouté leur Dieu, qui aurait voulu leur procurer le repos, ils tomberont à la renverse et se briseront[1]. Dans un nouveau passage, le prophète traite de moqueurs ceux qui dominent sur le peuple de Jérusalem. Ils disent: « Nous avons fait une alliance avec la mort, nous avons fait un pacte avec le séjour des morts; quand le fléau débordé passera, il ne nous atteindra pas, car nous avons la fausseté pour refuge et le mensonge pour abri. » Jahvé leur répond que le refuge de la fausseté et l'abri du mensonge auxquels ils se fient seront submergés, que leur pacte avec le séjour des morts sera anéanti, et qu'ils seront foulés aux pieds, quand le fléau débordé passera. Le prophète termine ses menaces par cette apostrophe: « Ne vous livrez pas à la moquerie, de peur que vos liens ne soient resserrés; car la destruction de tout le pays est résolue: je l'ai appris du Seigneur, de l'Éternel des armées[2]. »

Dans un autre texte, appartenant à la même époque que

Hackmann, p. 108, en note; Cheyne, p. 136 ss., 405. Avec plusieurs des savants cités, nous considérons v. 19—25 comme inauthentiques. Et nous faisons abstraction de chap. XXIII, parce que les critiques sont trop en désaccord à ce sujet: Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 48 ss.; Duhm, à ce chapitre; Cheyne, p. 138 ss. — [1] Es. XXVIII, 7—13. — [2] V. 14—22. Sur Es. XXVIII, 7—29, voy. Giesebrecht, p. 57 ss.; Duhm, à ce morceau; Hackmann, p. 27 ss.; Cheyne, p. 183 ss., 407 s. D'après Cheyne, v. 23—29 sont inauthentiques.

les deux précédents, le prophète commence par prédire le siège de Jérusalem, appelée Ariel (Foyer de Dieu), mais, semble-t-il, aussi la déroute des assiégeants[1]. Il dit aux Judéens que, lorsque la calamité viendra, ils seront trop aveugles pour la comprendre, parce que Dieu a répandu sur eux un esprit d'assoupissement[2]. Jahvé, prenant ensuite la parole, les réprimande en ces termes : « Quand ce peuple s'approche de moi, il m'honore de la bouche et des lèvres ; mais son cœur est éloigné de moi, et la crainte qu'il a de moi n'est qu'un précepte de tradition humaine. C'est pourquoi je frapperai ce peuple par des prodiges et des miracles ; et la sagesse de ses sages périra, et l'intelligence de ses hommes intelligents disparaîtra[3]. » Le prophète fait encore aux chefs de la nation le reproche de chercher à négocier secrètement des alliances avec l'étranger[4].

Ésaïe, qui n'a d'abord fait qu'une vague allusion à ces négociations, parce qu'elles n'avaient probablement pas encore pris des formes précises, blâme ensuite explicitement l'alliance avec l'Égypte qu'une ambassade de Judéens, chargée de présents, est allée cimenter. Au nom de Jahvé, le prophète déclare cette alliance à la fois imprudente et contraire à la volonté de Dieu. Il affirme qu'il n'en résultera que de la confusion pour son peuple, le secours de l'Égypte n'étant que vanité et néant[5]. Dieu lui ordonne de mettre ces choses par écrit, afin qu'elles subsistent dans les temps à venir. Car le peuple judéen est rebelle ; ce sont des enfants menteurs et qui ne veulent pas écouter la loi de Jahvé. Ils disent aux voyants : « Ne voyez pas ! » et aux prophètes : « Ne nous prophétisez pas des vérités, dites-nous des choses flatteuses, prophétisez des chimères ! » A cause de cela, le Saint d'Israël déclare que, puisqu'ils rejettent sa

[1] Es. XXIX, 1—7. — [2] V. 9 s. — [3] V. 13 s. — [4] V. 15. Sur tout ce chapitre, qui est en grande partie inauthentique, il faut voir Duhm, à ce chapitre ; Hackmann, p. 40 s. ; Cheyne, p. 187 ss., 408 s. — [5] Es. XXX, 1—7.

parole et se confient dans la violence et les détours, ce crime sera pour eux comme une partie crevassée d'un mur qui menace ruine et s'écroule tout à coup, en se brisant complètement. C'est dans la tranquillité et le repos, leur dit-il encore, c'est dans le calme et la confiance que serait leur force. Mais ils n'entendent pas de cette oreille. Ils prétendent qu'ils prendront la course à cheval et qu'ils monteront des coursiers légers. Jahvé leur répond qu'ils fuiront au contraire à la course devant un nombre minime d'ennemis, et que ceux qui les poursuivront seront fort légers[1].

Dans un nouveau et court chapitre, nous ne trouvons en partie que la répétition des pensées précédentes. Le prophète y blâme d'abord une seconde fois les ambassadeurs judéens qui sont descendus en Égypte pour obtenir le secours de cette puissance, qui s'appuient sur des chevaux, qui se fient à la multitude des chars et à la force des cavaliers, mais qui ne regardent pas vers le Saint d'Israël et ne recherchent pas l'Éternel. Et pourtant lui aussi est sage, il fait venir le malheur et ne retire point ses paroles ; il s'élève contre la maison des méchants et contre le secours de ceux qui commettent l'iniquité. Quant à l'Égyptien, il est homme et non dieu, ses chevaux sont chair et non esprit. Jahvé étendra sa main, en sorte que le protecteur chancellera et que le protégé tombera. Comme le lion rugit sur sa proie et ne se laisse pas effrayer par les nombreux bergers rassemblés contre lui, ainsi l'Éternel des armées descendra pour combattre sur la montagne de Sion[2].

Encore pendant ou peut-être plutôt après la campagne de Sanchérib en Judée, les habitants de Jérusalem, au lieu de faire pénitence, se livrèrent à des réjouissances fort dépla-

[1] V. 8—17. Sur tout ce chapitre, dont la seconde moitié est complètement ou partiellement inauthentique, voy. Duhm, à ce chapitre ; Hackmann, p. 41 ss. ; Cheyne, p. 196 ss., 409 s. — [2] Es. XXXI, 1—4. Sur ce chapitre, qui renferme quelques fragments inauthentiques, voy. Duhm, à ce chapitre ; Hackmann, p. 33, 43 s. ; Cheyne, p. 202 ss., p. 411.

cées. En face de ce spectacle écœurant, le prophète se présenta au milieu de la foule, pour lui annoncer le désastre, un jour de trouble, d'écrasement et de confusion. « Vous voyez, dit-il, que les brèches faites à la ville de David sont nombreuses. Mais vous ne regardez pas vers celui qui fait ces choses, vous ne voyez pas celui qui les a préparées de loin. Le Seigneur, l'Éternel des armées, vous appelle à pleurer et à vous frapper la poitrine, à vous raser la tête et à ceindre le sac. Et voici de la gaieté et de la joie ! On égorge des bœufs et l'on tue des brebis, on mange de la viande et l'on boit du vin, en pensant : Mangeons et buvons, car demain nous mourrons ! — Jahvé des armées me l'a révélé : Certes, ce crime ne vous sera point pardonné que vous ne soyez morts [1]. »

Un morceau qui devra encore trouver sa place ici, c'est I, 2—20. La plus grande partie de son contenu semble refléter la situation de la Judée après l'invasion de Sanchérib. Nous avons là l'une des pages les plus classiques de la littérature hébraïque, qu'il faut lire d'un bout à l'autre dans la Bible elle-même. Le fond et la forme en sont également admirables, et tout lecteur est capable de la comprendre sans commentaire. Le vain formalisme y est sévèrement condamné ; le vice est menacé de châtiments et le bien assuré de récompenses. Tout cela dans un style comparable à celui de Bossuet. Notre texte couronne donc dignement toutes les autres citations que nous avons faites des prophéties d'Ésaïe [2].

Les oracles dont nous venons de parler montrent que la religion prophétique et le patriotisme se pénètrent intimement et que cette religion est encore essentiellement nationale. Le prophète vise avant tout à l'indépendance de son peuple et à sa prospérité matérielle ; car la soumission

[1] Es. XXII, 1—14. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 63 ss. ; Duhm, à ce morceau ; Hackmann, p. 92 ss., 108 s. ; Cheyne, p. 132 ss.. 404 s. — [2] Voy. Duhm, à Es. I, 2—20 ; Cheyne, p. 1 ss., 387 s. Comp. Giesebrecht, p. 96 ss. ; Hackmann, p. 112 ss.

envers l'Assyrie, qu'il prône, n'est à ses yeux qu'une situation transitoire. D'un autre côté, Jahvé peut bien se servir des Assyriens et des Égyptiens pour exécuter sa volonté ; mais au fond ces peuples sont de simples instruments dans ses mains, dont il ne fait qu'un usage momentané ; il ne s'en souciera plus, dès qu'il n'aura plus besoin d'eux. Toute son attention se porte sur son peuple particulier, le centre de ses préoccupations, le pivot de son activité, le seul objet vraiment digne de son intérêt.

Nous constatons aisément, dans la prédication de notre prophète, l'union intime d'un grand sens politique et d'un idéalisme souvent fort peu pratique. Cet esprit pénétrant ne cessait de prêcher la soumission des Juifs aux Assyriens. Il fit ainsi preuve de beaucoup de clairvoyance ; car, malgré toutes ses alliances, Juda était incapable de résister au puissant empire asiatique. Mais, d'un autre côté, les conseils du prophète partaient d'un idéalisme tellement transcendant que les chefs du peuple, en hommes pratiques, ne pouvaient pas les suivre. Le patriotisme de ces derniers les portait, eux aussi, à rechercher l'indépendance nationale. Mais pour atteindre ce but, ils voulaient nouer des alliances avec d'autres peuples hostiles à l'Assyrie et capables de lui tenir tête. Ésaïe, au contraire, n'attendait le résultat désiré que d'une intervention extraordinaire de Jahvé. On peut admirer sa foi ; mais on ne saurait être surpris de voir le pieux Ézéchias lui-même et ses conseillers suivre une autre voie. Aussi les moqueurs dont se plaint le prophète, n'étaient pas que des gens légers ou incrédules. Il y avait sans doute parmi eux de fidèles jahvistes, mais qui envisageaient la situation politique de Juda en hommes d'État et en esprits de sens rassis, se laissant guider par la simple raison, qui n'est certes pas à dédaigner dans les affaires de ce monde. Les réflexions que nous venons de faire sur la prédication d'Ésaïe sont d'autant plus instructives que, dans son ministère, le prophétisme du VIII^e siècle atteignit son apogée.

Si nous portons notre attention encore sur un autre point,

quelle différence nous remarquons entre l'enseignement de notre prophète et celui que l'ancienne dogmatique en a généralement tiré! Sa grande préoccupation est uniquement la glorification de Jahvé et de son peuple par des succès matériels, obtenus, d'un côté, par une vie pratique fidèle d'Israël et, de l'autre, par le secours merveilleux de Dieu. Au lieu de cela, on a voulu trouver chez lui les principaux dogmes de l'Église, surtout celui de la divinité du Christ et de sa naissance surnaturelle[1]. Rien n'était plus étranger à sa pensée que des conceptions spéculatives de ce genre[2]. Comme les autres prophètes du VIIIe siècle, Ésaïe annonce avant tout le jugement aux deux royaumes hébreux; nous ne trouvons chez lui que quelques rares et vagues promesses de relèvement ou de salut futur[3].

Si Ésaïe n'a pas toujours brillé par le sens pratique et s'il n'a pas été davantage un métaphysicien, il a été d'autant plus grand par sa foi ardente. Et par là il a rendu un immense service, non seulement à son pays, mais à la cause de la religion en général. Nous avons constaté combien il est important, au point de vue du progrès religieux de l'humanité, que Juda ait survécu près d'un siècle et demi au royaume d'Israël et qu'il ait pu se pénétrer des principes du prophétisme éthique, avant sa ruine nationale, afin d'être ainsi à même de transmettre ce précieux héritage à la postérité. Or à qui l'existence prolongée du royaume de Juda est-elle principalement due? Sans contredit, à Ésaïe. Si cet esprit supérieur n'avait pas été là pour servir de conseiller permanent à Achaz et à Ézéchias, tous deux des esprits assez médiocres, pour les empêcher de commettre de trop grandes imprudences; s'il n'avait pas combattu sans cesse le patriotisme mal éclairé de la cour, toujours portée aux aventures, à la révolte contre l'Assyrie, et prompte à capi-

[1] Es. VII, 14; IX, 5. — [2] Cette observation est juste, même si Es. IX, 1—6 et XI, 1—9, deux textes messianiques, sont authentiques, ce qui est contesté de nos jours: Hackmann, p. 130 ss., 143 ss, 156 ss.; Cheyne, p. 44 ss., 62 ss.; Volz, p. 57 ss. — [3] Hackmann, p. 156—174.

tuler lâchement, quand, après la révolte, déconseillée par Esaïe, Jérusalem fut assiégée, — le petit royaume de Juda aurait probablement péri dès la fin du VIIIe siècle, bientôt après celui d'Israël. Et avec la nation juive auraient assurément sombré le jahvisme et le prophétisme, puisqu'ils avaient encore alors un caractère trop exclusivement national; c'est-à-dire nous aurions vu mourir, dans leur germe, les deux puissances spirituelles qui font la vraie grandeur du peuple juif et sa valeur durable pour l'humanité croyante. L'idéalisme et la foi ont prouvé alors, comme souvent depuis, qu'ils sont capables de rendre d'immenses services et que ce qui est une folie aux yeux de la pure raison est bien des fois la suprême sagesse.

CHAPITRE XIX

LE RÈGNE DE MANASSÉ ET D'AMON

Manassé, fils d'Ézéchias, qui monta sur le trône de Juda, quand il n'avait que douze ans, et qui l'occupa pendant près d'un demi-siècle, de 685—641, prit tout le contre-pied de la conduite de son père. Loin de maintenir et de développer les essais de réforme de celui-ci, il favorisa de préférence les pratiques superstitieuses du passé, y compris le culte des hauts lieux, ainsi que celui de Baal et d'Astarté[1]. L'adoration de cette dernière Divinité entraîna de nouveau après elle la prostitution sacrée[2]. L'usage barbare des sacrifices humains, surtout celui des premiers-nés, faits en l'honneur de Mélech, reprit une nouvelle vogue, et le roi donna l'exemple à cet égard[3]. Manassé introduisit même l'idolâtrie assyrienne consistant à adorer l'armée des cieux et plus par-

[1] II Rois XXI, 1 ss. ; Jér. XIX, 5 ; XXXII, 35. — [2] II Rois XXIII, 7. — [3] XXI, 6; XXIII, 10; Jér. VII, 31 ; XIX, 5 ; XXXII, 35.

ticulièrement le soleil, symbolisé par des chars attelés de chevaux[1]. Ce culte devint si populaire qu'il subsista en Juda jusqu'à l'époque de l'exil[2]. A ces égarements religieux correspondait une profonde dépravation morale, une perversité telle que, d'après un témoin oculaire, il n'y avait plus un homme de bien dans tout le pays, qu'on ne pouvait plus se fier à ses amis ni à ses plus proches parents[3].

Comment Manassé, fils d'un adorateur fidèle de Jahvé, a-t-il pu introduire dans son royaume le culte assyrien des astres et comment ce culte a-t-il obtenu un si grand succès à Jérusalem, après le long ministère d'Ésaïe, consacré principalement à mettre en évidence la puissance souveraine de Jahvé et le néant de tous les autres dieux? Ce qui y aura le plus contribué, c'est le démenti infligé par les faits à certaines prédictions de ce prophète. Ésaïe n'avait cessé d'affirmer que la ruine de l'empire assyrien était imminente et que, par suite, Israël deviendrait indépendant, glorieux et prospère[4]. Or tout le contraire arriva. Pendant le long règne de Manassé, Juda fut sous la dépendance de l'empire assyrien et celui-ci atteignit même alors l'apogée de sa puissance, étendant sa domination jusqu'à l'Égypte[5]. On comprend donc que beaucoup de Judéens, le roi y compris, aient pu croire à la puissance supérieure des dieux assyriens et associer leur culte à celui de Jahvé. En favorisant la religion du grand empire asiatique, on avait en outre l'espoir de se concilier d'autant plus facilement les bonnes grâces des maîtres souverains de l'époque. A côté du sentiment religieux, la politique contribuait donc à l'introduction et au maintien du culte assyrien en Juda.

[1] II Rois XXI, 3, 5; XXIII, 11 s. — [2] Jér. VIII, 2; Ez. VIII, 16. Comp. Jér. VII, 18; XLIV, 17 ss. — [3] La peinture des mœurs de ce temps nous est fournie par la belle prophétie anonyme de Mich. VI, 1—VII, 6: Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 378 s.; Cornill, *Einleitung*, p. 190 ss.; König, *Einleitung*, p. 329 s.; Nowack, à ce passage. — [4] Es. X, 5 ss.; XIV, 24—27; XVII, 12 ss.; XVIII, 1 ss.; XXIX, 7. Comp. XXX, 27 ss.; XXXI, 4 ss. — [5] Maspero, *Histoire*, p. 454 ss.; Meyer, I, § 390 ss.; Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, p. 337 ss.

La restauration du jahvisme traditionnel, ainsi que du culte de Baal et d'Astarté, du temps de Manassé, ne doit pas nous étonner non plus. La réforme entreprise par Ézéchias répondait avant tout aux vœux du parti prophétique. Mais la grande masse du peuple, très conservatrice et routinière, était certainement restée attachée aux pratiques des anciens temps. La prédication des prophètes était trop élevée et spiritualiste pour exercer une action profonde sur les classes inférieures de la société. Le culte jahviste traditionnel, ainsi que celui de Baal et d'Astarté, consistant avant tout en fêtes bruyantes, où la musique, le chant et de joyeux festins jouaient le rôle principal, avaient beaucoup plus d'attrait pour les esprits grossiers que la religion austère prônée par les prophètes.

Il y avait même à la cour un parti qui n'était pas favorable aux réformes proposées par Ésaïe et exécutées par Ézéchias. Dès que celui-ci fut mort, la cour s'engagea vraisemblablement dans une voie différente. Si elle avait été généralement bien disposée à l'égard de ces réformes, Manassé, qui n'avait que douze ans en montant sur le trône[1], aurait subi l'heureuse influence de son entourage et suivi difficilement un tout autre chemin que son père. Dans le chapitre précédent, nous avons constaté l'opposition contre laquelle Ésaïe eut à lutter. Dans la suite, nous rencontrerons d'autres preuves qu'il existait à Jérusalem un puissant parti qui contrecarrait, de tout son pouvoir, le mouvement prophétique et réformateur. On ferait cependant grand tort à ce parti, si on n'attribuait sa conduite qu'à l'impiété ; le pieux attachement au passé jouait au contraire, à n'en pas douter, un certain rôle chez lui. Les prophètes réformateurs apparaissaient incontestablement à beaucoup de gens bien pensants comme des novateurs très dangereux, qui portaient une main sacrilège sur la foi des pères. Dans le domaine religieux, la puissance de l'habitude

[1] II Rois XXI, 1.

a toujours été extraordinaire; elle l'était surtout dans l'antiquité[1].

La réaction contre le jahvisme puritain, à laquelle se livrèrent Manassé et sa cour, suscita une vive opposition parmi les partisans fidèles et fervents de la réforme. Les disciples qu'Ésaïe avait formés[2] ne pouvaient pas supporter la réintégration de l'idolâtrie dans le pays, sans élever des protestations énergiques. Mais le roi, en vrai despote, noya cette opposition dans le sang[3]. Aussi l'activité des prophètes, qui avait été si grande au VIIIe siècle, fut-elle beaucoup arrêtée pendant tout le règne de Manassé. Elle ne se manifestera de nouveau, d'une manière ouverte et intense, qu'à partir du règne de Josias, où les circonstances deviendront particulièrement favorables pour le parti prophétique et réformateur. Celui-ci ne resta sans doute pas tout à fait inactif. Si momentanément les persécutions exercées par Manassé l'empêchèrent d'agir publiquement, il travailla en secret et prépara la législation réformatrice du Deutéronome, comme nous aurons l'occasion de le constater.

Manassé, paraît-il, contribua à fortifier davantage la capitale, en faisant élever un nouveau mur d'enceinte, plus élevé que l'ancien, autour de l'Ophel, et il établit aussi des commandants de place dans toutes les villes fortes de Juda[4]. La prise de beaucoup de villes judéennes et le siège de Jérusalem par Sanchérib, auront fait sentir la nécessité de ces mesures de précaution. Outre ce renseignement, sans doute historique, que les Chroniques nous fournissent sur le compte de Manassé, elles en renferment d'autres à son sujet qui ne paraissent pas avoir ce même caractère. Ainsi elles racontent que Jahvé le punit de son infidélité, en le faisant emmener en captivité à Babylone; que là ce roi se convertit et implora Dieu, qui se laissa fléchir et le ramena dans son royaume; qu'il fit alors disparaître les idoles et leurs autels,

[1] Comp. Cornill, *Prophetismus*, p. 72 ss. — [2] Es. VIII, 16. — [3] II Rois XXI, 10—16; XXIV, 4; Jér. II, 30. — [4] II Chron. XXXIII, 14.

élevés par lui au temple et à Jérusalem ; qu'il rétablit l'autel de Jahvé, y offrit des sacrifices et ordonna à Juda de servir le vrai Dieu; que le peuple continua toutefois à sacrifier sur les hauts lieux, mais uniquement à Jahvé[1]. Ce récit est fort peu digne de foi. Si la captivité de Manassé et sa conversion étaient historiques, elles auraient été rapportées par les livres des Rois, qui relèvent avec prédilection des faits de ce genre. Le silence de ces livres prouve que les sources où ils ont été puisés ne renfermaient rien de pareil. Et nos Chroniques sont des documents trop peu sûrs pour qu'on puisse se laisser guider exclusivement par elles. Notre récit renferme d'ailleurs une série d'invraisemblances. Si Manassé avait été emmené en captivité, on l'aurait transporté à Ninive, la capitale de l'empire assyrien, et non à Babylone. Des notices bibliques plus anciennes excluent du reste la captivité et la conversion de Manassé, en disant que Jérusalem fut ruinée à cause des péchés de ce roi[2]; elles supposent que les torts de Manassé n'ont été ni expiés ni réparés. Les Chroniques ne savent pas non plus dire quel roi d'Assyrie l'a déporté, ce qui éveille également des doutes sur la valeur de ces renseignements. La captivité de Manassé n'est même pas vraisemblable, puisqu'il était un admirateur de l'empire ninivite et qu'il favorisait le culte assyrien dans son pays, loin d'être porté à se révolter contre cet empire et à s'attirer ainsi le châtiment dont il s'agit. Enfin la suite de l'histoire prouve que l'idolâtrie favorisée par Manassé persista jusqu'à la réforme de Josias, en sorte que le premier de ces rois ne peut pas l'avoir abolie[3].

Concernant Amon, fils et successeur de Manassé, on nous dit simplement qu'il fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé, comme avait fait son père; qu'il suivit tous les errements de celui-ci; qu'il servit les mêmes idoles; qu'il abandonna Jahvé et ne marcha point dans la voie tracée par lui. Il ne

[1] II Chron. XXXIII, 11—13, 15—17. — [2] Jér. XV, 4; II Rois XXIII, 26; XXIV, 3 s. — [3] Tiele, ouv. cité, p. 329 s.; Stade, I, p. 639 s. Comp. toutefois Schrader, ouv. cité, p. 366 ss.

régna d'ailleurs que deux ans, de 640—639, au bout desquels il périt dans une conspiration dirigée contre lui par ses serviteurs. Il fut remplacé par son fils Josias [1].

CHAPITRE XX

LE TEMPS DE JOSIAS

§ 1. Sophonie, Jérémie et Nahum.

Josias devint roi en 638. Mais les livres historiques de la Bible ne nous apprennent absolument rien sur les dix premières années de son règne. On rapporte sans doute, non seulement qu'il n'avait que huit ans en montant sur le trône, mais aussi qu'il fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé, en marchant entièrement dans les voies de David [2]. Cette appréciation générale du règne de Josias ne se rapporte toutefois qu'à la période où il fut en âge de gouverner lui-même, en particulier à celle qui suivit la réforme qu'il entreprit. Avant cet événement, l'état religieux en Juda ne différa guère ou point de celui qui existait sous Manassé et Amon. Il est d'autant plus regrettable qu'ici encore nos sources soient si laconiques, que c'est le moment où les Scythes firent leur invasion dans l'empire assyrien et s'avancèrent jusqu'aux frontières de l'Égypte [3]. Nous possédons heureusement quelques renseignements sur la situation intérieure de Juda dans les prophéties de Sophonie et de Jérémie. Nous apprenons là que les Judéens continuèrent à adorer Baal et l'armée des cieux, sans renier, il est vrai, Jahvé. Les mœurs étrangères ne cessèrent d'exercer une puissante influence sur la majorité du peuple et de trouver

[1] II Rois XXI, 19—26. — [2] II Rois XXII, 1 s. — [3] Maspero, *Histoire*, p. 510 ss.; Meyer, I, § 463 s.

surtout beaucoup d'imitateurs parmi les principaux chefs de la nation. A côté des violences et des fraudes, qui persistèrent, nous trouvons aussi des doutes relativement à la puissance de Jahvé, ce qui concorde tout à fait avec l'attachement aux divinités étrangères.

1° Le prophète Sophonie, peut-être un descendant du roi Ézéchias[1], exerça son ministère sous le règne de Josias[2]. Comme il blâme vivement l'idolâtrie régnante de son temps, il faut croire qu'il éleva la voix au commencement du règne de ce roi et non après la réforme que celui-ci introduisit et qui mit fin à l'idolâtrie, dans tout le royaume[3]. De nos jours, on a mis en doute l'authenticité d'une grande partie de notre livre, les chapitres II et III tout entiers, ou du moins certaines portions de ces chapitres[4].

Le prophète commence par annoncer le jour du jugement, où Jahvé détruira tout sur la face de la terre, les hommes et les bêtes; Juda et Jérusalem seront plus spécialement atteints; les restes de Baal et tous les objets d'idolâtrie y seront exterminés, ainsi que les prêtres des faux dieux, ceux qui se prosternent devant l'armée des cieux, ceux qui se sont détournés de Jahvé, qui ne le recherchent ni ne le consultent[5]. Le jour du jugement est proche; ce sera le jour du sacrifice de Jahvé, où les princes seront châtiés, ainsi que ceux qui portent des vêtements étrangers et ceux qui commettent des violences et des fraudes[6]. En ce jour, toute la ville de Jérusalem sera remplie de lamentations et de gémissements; car les marchands, les hommes chargés d'argent, seront détruits; le châtiment atteindra aussi les sceptiques qui disent: « Jahvé ne fait ni bien ni mal »;

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 78, note 1; Wildeboer, § 12, note 2; Nowack, à Soph. I, 1. — [2] Soph. I, 1. — [3] Kuenen, *Onderzoek*, § 78, note 2 s.; Cornill, *Einleitung*, p. 196; Wildeboer, § 12, note 2; Nowack, *Propheten*, p. 277 ss. — [4] Les fragments douteux sont surtout II, 8—11, 15 et III, 9 s., 14—20. Voy. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 396 ss.; Wildeboer, § 12, note 5; Nowack, *Propheten*, p. 275 ss. — [5] Soph. I, 2—6. — [6] V. 7—9.

leurs biens seront livrés au pillage, leurs maisons seront dévastées[1]. Le jour du jugement, qui arrivera en toute hâte, sera un jour de fureur et d'angoisse, un jour de ravage et de destruction, un jour de ténèbres et d'obscurité, un jour où la trompette et les cris de guerre retentiront contre les villes fortes et les tours élevées; les hommes seront alors en détresse et marcheront comme des aveugles, parce qu'ils ont péché contre Jahvé; leur sang sera répandu comme de la poussière et leur chair comme de l'ordure; ni leur or ni leur argent ne pourront les sauver; tout le pays sera consumé par la jalousie de Jahvé, et tous ses habitants seront soudainement détruits[2]. Ensuite Juda est exhorté à s'amender, avant que vienne le jour de la colère de Jahvé, et les Philistins sont menacés de ruine[3]. Les Éthiopiens seront aussi frappés par l'épée de Jahvé; Dieu étendra également sa main vers le septentrion et détruira l'Assyrie; il fera de Ninive un désert aride, cette ville deviendra un repaire de bêtes sauvages[4]. Malheur à Jérusalem, dit le prophète plus loin, à la ville rebelle, souillée et pleine d'oppresseurs! Elle n'écoute point la correction et ne se confie point en Jahvé; elle ne s'approche pas de son Dieu. Ses chefs sont des lions rugissants et ses juges des loups dévorants; ses prophètes sont téméraires et infidèles, et ses prêtres violent la loi. Jahvé est juste au milieu d'elle; chaque matin, il produit à la lumière ses jugements; il a exterminé des nations, pour servir d'avertissement à la ville coupable, pour la disposer à le craindre et lui permettre ainsi d'éviter la ruine; mais ils ont perverti toutes leurs actions. Jahvé va rassembler toutes les nations de la terre pour répandre sa fureur sur elles[5]. Finalement le prophète annonce que le temps viendra où Jérusalem n'aura plus à rougir de ses méchantes actions; car Jahvé ôtera du milieu d'elle ceux qui triomphaient avec arrogance, et elle ne s'enorgueillira

[1] V. 10—13. — [2] V. 14—18. — [3] II, 1—7. Comp. Nowack, à ce texte. — [4] V. 12—14. — [5] III, 1—8.

plus sur la sainte montagne; il laissera au milieu d'elle un peuple humble et petit, qui trouvera son refuge dans le nom de Jahvé. Les restes d'Israël ne commettront point d'iniquité, ils ne diront point de mensonges, mais ils paîtront, ils se reposeront et personne ne les troublera [1].

On voit que les menaces sont la note dominante de ces oracles. Il est évident, comme le reconnaissent presque tous les critiques, que l'invasion des Scythes, qui vers 630 ont submergé, comme des flots humains, toute l'Asie occidentale, ont inspiré les sinistres prédictions de Sophonie, l'annonce de la ruine de tout ce qui existe sur la surface de la terre et en particulier de Juda. C'est bien ainsi qu'au siècle précédent la puissance et l'ambition toujours grandissantes de l'Assyrie ont éveillé, chez tous les prophètes écrivains, depuis Amos jusqu'à Michée, la pensée que le jour de Jahvé, le jour du jugement, était proche et que ce jour serait un jour de ténèbres, un jour de ruines et d'afflictions, et non un jour de lumière, un jour de joie et d'espérance.

2° Le plus grand prophète du VII^e siècle, que nous allons souvent rencontrer d'ici à l'exil, c'est Jérémie. Il naquit à Anathoth, une localité située à une forte lieue au nord-est de Jérusalem, et était fils de Hilkia, l'un des prêtres de l'endroit [2]. Sa vocation remonte à la treizième année du règne de Josias (626); il était alors encore fort jeune [3]. Il resta célibataire, afin de se vouer tout entier à son ministère [4], et déploya d'abord son activité prophétique à Anathoth même [5]. Il paraît avoir possédé une certaine fortune [6]. Comme, avant la réforme de Josias, l'idolâtrie continuait de régner dans la Judée, on conçoit qu'il fût avant tout un censeur des mœurs publiques et un prophète de malheur. Dès le début de son ministère, il s'appliqua à combattre l'idolâtrie invétérée de ses compatriotes, cette infidélité

[1] V. 11—13. — [2] Jér. I, 1; XXIX, 27. — [3] I, 2, 6; XXV, 3. — [4] XVI, 1 s. — [5] XI, 21—23. — [6] XXXII, 6—15; XXXVII, 12.

séculaire, qui le remplissait d'épouvante, quand il en considérait toute la gravité. Et comme sa prédication ne réussit pas à produire, au sein du peuple, un véritable changement de conduite, il ne cessa de lui annoncer les plus grands châtiments. De cette façon, il irrita ses auditeurs et provoqua contre lui une vive opposition, d'abord à Anathoth, puis à Jérusalem. Il fut même exposé à de nombreuses et violentes persécutions, ce qui ne l'empêcha pas de suivre sa ligne de conduite avec un courage et une persévérance inébranlables. Et c'est en cela que consiste sa véritable grandeur. Il ne possédait pas, il s'en faut, le talent oratoire d'Ésaïe. Il est beaucoup moins génial que lui. Ses prophéties sont souvent monotones et renferment de nombreuses répétitions. Mais sa vie fut vraiment exemplaire. Jérémie est l'une des plus nobles figures de l'Ancien Testament et l'une de celles qui nous sont le mieux connues.

Comme le ministère de notre prophète s'étend jusqu'au delà de la ruine de Jérusalem, on aimerait à connaître la suite chronologique de ses discours parvenus jusqu'à nous. Mais il est difficile de la rétablir avec une exactitude rigoureuse. Pendant plus de vingt ans, le prophète ne paraît pas avoir songé à mettre ses discours par écrit. Ce fut seulement dans la quatrième année du règne de Joïakim (604) qu'il dicta, pour la première fois, à son serviteur Baruch les prophéties qu'il avait prononcées antérieurement, afin d'en faire un recueil[1]. Il est donc infiniment probable que nous ne possédons qu'un résumé, et non une reproduction littérale, des plus anciens discours de notre prophète. Nous suivrons, dans l'exposition de l'enseignement de Jérémie, l'ordre chronologique le plus naturel, en nous laissant principalement guider par l'excellent commentaire de Giesebrecht. Pour le moment, nous ne prendrons en considération que les parties de notre livre qui remontent au delà de la réforme de Josias. Au préalable, il convient de faire remar-

[1] Jér. XXXVI.

quer que tout son contenu n'est pas authentique. On peut s'en convaincre dans l'ouvrage de Giesebrecht et ailleurs.

En tête de son livre, notre prophète parle de sa vocation. Dieu lui fit entendre qu'avant sa naissance déjà il avait été établi prophète des nations. A l'instar de Moïse, il aurait voulu se soustraire à cette tâche difficile, parce qu'il se sentait dénué de talent oratoire et trop jeune encore. Mais Dieu lui dit de ne point craindre et l'assura de son appui. Il mit ensuite ses paroles dans la bouche du prophète, afin de le rendre apte à exercer son ministère. Il ajouta qu'il allait appeler du septentrion tous les peuples, pour assiéger Jérusalem et toutes les villes de Juda, afin de punir leur idolâtrie. « Voici, dit-il, je t'établirai en ce jour sur tout le pays comme une ville forte, une colonne de fer et un mur d'airain, contre les rois de Juda, contre ses chefs, contre ses prêtres et contre le peuple du pays. Ils te feront la guerre, mais ils ne te vaincront pas ; car je suis avec toi, pour te délivrer[1]. »

Le morceau qui suit ce chapitre d'introduction n'est, d'un bout à l'autre, qu'une réprimande. Jérémie commence par rappeler l'origine de la nation israélite, le temps où celle-ci était dans le désert comme la fiancée de Jahvé. Mais ensuite, dit-il, les pères se sont éloignés de leur Dieu, pour s'attacher à des choses de néant. Jahvé, après les avoir fait sortir du pays d'Égypte et conduits à travers le désert aride, les a établis dans un pays semblable à un verger; mais ils l'ont abominablement souillé. « Cieux, soyez étonnés; frémissez d'épouvante et d'horreur ! dit Jahvé. Car mon peuple a commis un double péché : ils m'ont abandonné, moi qui suis une source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne retiennent pas l'eau. » Le prophète reproche ensuite à son peuple d'être allé boire en Égypte l'eau du Nil et en Assyrie l'eau de l'Euphrate, c'est-à-dire d'avoir cherché du secours dans ces deux pays. Or c'est là de l'infidélité, une chose mauvaise et amère. La

[1] Jér. I.

nation israélite a secoué le joug de Jahvé, censément pour n'être plus dans la servitude ; et puis elle est allée sur toute colline élevée et sous tout arbre vert et s'est courbée comme une prostituée. Dieu l'avait plantée comme une vigne excellente, mais elle a dégénéré en une vigne sauvage. Aussi quand cette nation emploierait beaucoup de potasse pour se laver, son iniquité n'en subsisterait pas moins. Comme un voleur est confus lorsqu'il est surpris, ainsi seront confus ceux de la maison d'Israël, eux, leurs rois, leurs chefs, leurs prêtres et leurs prophètes. Ils disent au bois : « Tu es mon père ! » et à la pierre : « Tu m'as donné la vie ! » Dieu les a frappés en vain ; ils n'ont point eu égard à la correction, et malgré tous ces forfaits la race coupable se croit innocente ! Mais Dieu va contester avec elle, puisqu'elle s'imagine n'avoir point péché. C'est de l'Égypte que viendra sa honte, comme elle est venue de l'Assyrie. Elle s'est prostituée à de nombreux amants. Aussi les pluies sont retenues et Dieu refusera ses bénédictions, même quand on l'invoquera[1].

Tout ce passage s'applique fort bien à la situation qui existait en Juda avant la réforme de Josias, puisque l'idolâtrie y dominait encore. Il est dit formellement, en tête de la péricope suivante, que celle-ci date du règne de Josias. Et son contenu fait supposer qu'elle appartient à la même période de ce règne que le morceau précédent. Le prophète y compare Juda à Israël. Il trouve que les deux sœurs se sont montrées infidèles envers leur amant ou mari. Mais la plus coupable des deux est la nation judéenne. Quand Jahvé donna la lettre de divorce à sa sœur, pour la répudier, elle ne profita pas de la leçon, mais se prostitua, elle aussi. Dieu offre le pardon à Israël, à condition que celui-ci reconnaisse son iniquité et revienne à lui. Israël est censé répondre à cette avance, en convenant qu'en Jahvé seul est son salut. A cet acte de contrition répond la promesse que, si Israël ôte ses abominations et jure par Jahvé selon la

[1] II, 1—III, 5.

vérité et la justice, il ne sera plus errant, mais que les nations seront bénies en lui et se glorifieront en lui[1].

Après avoir fait ressortir la culpabilité particulière de Juda, le prophète lui annonce le châtiment. Il commence par dire : « Ainsi parle Jahvé aux hommes de Juda et à Jérusalem : Défrichez-vous un champ nouveau et ne semez pas parmi les épines. Circoncisez-vous pour Jahvé, circoncisez vos cœurs, hommes de Juda et habitants de Jérusalem, de peur que ma colère n'éclate comme un feu et ne s'enflamme, sans qu'on puisse l'éteindre, à cause de la méchanceté de vos actions. » Il annonce ensuite l'invasion d'une nation étrangère, comparée à un lion qui s'élance de son taillis. Le destructeur des nations est en marche, dit-il à Juda ; il a quitté son lieu pour ravager ton pays. Les villes seront ruinées, il n'y aura plus d'habitants. Les Judéens sont exhortés à se couvrir de sacs et à gémir, parce que la colère de Jahvé ne se détourne pas d'eux. En ce jour-là, le roi et les chefs perdront courage, les prêtres seront étonnés et les prophètes stupéfaits. L'épée menace la vie du peuple de Juda et de Jérusalem. Un vent impétueux souffle sur eux. Le destructeur s'avance contre eux comme les nuées, ses chars sont comme un tourbillon, ses chevaux sont plus légers que les aigles. En face de ce danger, Jérusalem est exhortée à purifier son cœur, afin d'être sauvée. Une voix qui part de Dan annonce la calamité. Ce sont des assiégeants qui viennent d'une terre lointaine. Ils poussent des cris contre les villes de Juda. Ils entourent Jérusalem comme des gardes champêtres, parce qu'elle s'est révoltée contre Jahvé. Le son de la trompette et le cri de guerre se font entendre. On annonce ruine sur ruine, tout le pays est ravagé. Le peuple de Jahvé est insensé, habile à faire le mal et incapable de faire le bien. Tout le pays est réduit en désert par

[1] III, 6—IV, 2. Nous n'avons pas pris en considération III, 14—18, parce que III, 17 s. est inauthentique et que v. 14—16 est un fragment de date postérieure, intercalé dans un contexte auquel il était primitivement étranger : Giesebrecht, *Das Buch Jeremia*, p. 16 s., 265.

l'ardente colère de Dieu; il est en deuil. Jérusalem a beau se parer et se farder; c'est en vain. Les amants la méprisent et en veulent à sa vie. La fille de Sion est comme une femme en travail d'enfantement. Elle étend les mains et soupire : « Malheureuse que je suis! Je succombe sous les meurtriers[1]! »

Le chapitre suivant continue le thème du morceau précédent et semble avoir été conçu dans les mêmes circonstances. Mais si tout à l'heure nous avons encore rencontré une courte exhortation à l'adresse de Juda qui semble dire qu'un changement complet de celui-ci pourrait le sauver[2], cette note disparaît maintenant, et nous ne rencontrons plus que la pensée désolante que le mal de Juda et de Jérusalem est inguérissable, parce que l'un et l'autre sont incapables du moindre bien, et que, par conséquent, il ne peut plus être question que du châtiment terrible et irrévocable qu'ils ont encouru par leurs iniquités. Jahvé prend la parole et donne le conseil qu'on parcoure les rues de Jérusalem, pour voir s'il y a un seul juste, afin qu'il puisse pardonner à la ville coupable. Mais il se trouve que tous les habitants indistinctement, petits et grands, sont endurcis et infidèles à leur Dieu. Aussi le lion de la forêt les tue, le loup du désert les détruit, la panthère est aux aguets devant leurs villes, pour déchirer tous ceux qui sortiront. Jahvé ne saurait pardonner, parce que son peuple l'a abandonné et qu'il a juré par des dieux qui n'existent pas. Il se vengera d'une nation qui se livre à l'immoralité. Israël et Juda ont renié Jahvé, dans la pensée que le malheur ne viendrait pas sur eux. Mais Dieu fait venir contre eux de loin une nation forte et ancienne, dont la langue est inconnue, qui n'est composée que de héros. Elle dévorera tout, elle détruira les villes fortes et

[1] Jér. IV, 3—31. Il est évident que v. 27b, qui est en contradiction avec tout le reste, est une addition qui fut faite, quand l'exil avait démenti les menaces de châtiment trop radicales de notre morceau, quand on voyait que la destruction n'était pas totale, comme celui-ci l'affirme d'un bout à l'autre. — [2] IV, 3 s., 14.

emmènera les habitants en captivité. Comme les enfants d'Israël ont servi des dieux étrangers dans leur pays, ainsi ils serviront des étrangers dans un pays qui n'est pas le leur. Ils ont des yeux et ne voient point, ils ont des oreilles et n'entendent point. La pluie de la première et de l'arrière-saison leur fait défaut à cause de leurs iniquités. Leurs maisons sont remplies de fraude, de richesses mal acquises. Ils dépassent toute mesure dans le mal. Ils ne défendent pas la cause de l'orphelin et ils ne font pas droit aux indigents. Les prophètes prophétisent avec fausseté, les prêtres dominent avec leur appui et le peuple y prend plaisir[1].

Le chapitre VI développe encore le même thème que les deux précédents, en sorte qu'il doit avoir été inspiré par la même situation et provenir de la même époque. Les enfants de Benjamin y reçoivent l'ordre de s'enfuir de Jérusalem, parce qu'on voit venir du septentrion un grand désastre. La belle et délicate fille de Sion sera détruite. Vers elle marchent des bergers avec leurs troupeaux ; ils dressent des tentes autour d'elle. Qu'on se prépare à l'attaquer ! Qu'on abatte les arbres et qu'on élève des terrasses contre Jérusalem ! C'est la ville qui doit être châtiée ; car il n'y a qu'oppression au milieu d'elle. Comme un puits fait jaillir ses eaux, ainsi elle fait jaillir sa méchanceté. Il n'est bruit en son sein que de violence et de ruine. On grappillera les restes d'Israël. Personne ne sera épargné. Car depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous sont avides de gain. Depuis le prophète jusqu'au prêtre, tous usent de tromperie. Ils disent : Paix ! paix ! Mais il n'y a point de paix. C'est pourquoi ils tomberont avec ceux qui tombent. Ils refusent de suivre la bonne voie, les anciens sentiers. Ils n'écoutent

[1] Jér. V. Le milieu de v. 10 et v. 18 tout entier sont des additions qui doivent atténuer les menaces sévères de ce chapitre et le faire concorder avec les faits ; car d'après ceux-ci le peuple juif ne fut pas entièrement détruit, comme le prophète l'avait annoncé. Stade et Cornill considèrent aussi v. 20—22 comme une interpolation, mais pour des raisons insuffisantes : Giesebrecht, à ces versets.

pas les avertissements qui leur sont adressés. Aussi Jahvé fera venir le malheur sur ce peuple, qui n'est point attentif aux paroles de son Dieu et qui méprise sa loi. Il va mettre devant lui des pierres d'achoppement, contre lesquelles heurteront ensemble pères et fils, voisins et amis, et ils périront. Une grande nation vient du septentrion, des extrémités de la terre. Ils portent l'arc et le javelot; ils sont cruels, et leur voix mugit comme la mer; ils sont montés sur des chevaux, prêts à combattre comme un seul homme contre la fille de Sion. Ah, que celle-ci se couvre d'un sac et se roule dans la cendre! qu'elle prenne le deuil, comme pour un fils unique! qu'elle verse des larmes amères! Car le dévastateur vient à l'improviste. Le peuple de Javé ne renferme que des rebelles et des calomniateurs; ils sont tous corrompus. C'est en vain qu'on veut en enlever les scories. Ils sont comme de l'argent méprisable; Jahvé les a rejetés.

Quelle est la nation redoutable à laquelle le prophète fait plusieurs fois allusion dans ces chapitres et qui devra infliger à Juda, surtout à Jérusalem, le châtiment mérité? Beaucoup de savants ont pensé que c'étaient les Scythes. Rien pourtant ne le prouve. Il faut remarquer, d'un autre côté, que Jérémie ne nomme pas non plus les Chaldéens, comme il le fera souvent dans les prophéties plus récentes. Il n'avait peut-être pas en vue un ennemi nettement déterminé. S'il dit expressément et à différentes reprises que l'invasion viendra du Nord, cela est tout naturel, puisque la plupart des ennemis d'Israël sont venus de ce côté.

Un dernier fragment doit encore trouver sa place ici; c'est celui qui relate le complot formé contre le prophète à Anathoth. Jérémie s'y compare à un agneau qu'on mène à la boucherie. Il ignorait, dit-il, les mauvais desseins qu'on méditait contre lui. Les gens d'Anathoth en voulaient à sa vie et disaient: « Ne prophétise pas au nom de Jahvé ou tu mourras de notre main! » Mais il confia sa cause à Dieu, dans l'espoir qu'il saurait exercer une juste vengeance contre ses adversaires. Jahvé lui promit positivement qu'il

châtierait les gens d'Anathoth[1]. En face de ses ennemis, le prophète semble parfois déconcerté et découragé. « Tu es trop juste, Jahvé, se plaint-il en effet, aussitôt après, pour que je conteste avec toi; je veux néanmoins t'adresser la parole sur tes jugements : Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère? Pourquoi tous les perfides vivent-ils en paix? Tu les a plantés, ils ont pris racine, ils croissent, ils portent du fruit, tu es près de leur bouche, mais loin de leur cœur. Et toi, Jahvé, tu me connais, tu me vois, tu sondes mon cœur, qui est avec toi. Enlève-les comme des brebis qu'on doit égorger, et prépare-les pour le jour du carnage! » Dieu répond au prophète qu'il sera exposé à de plus grands dangers, ses plus proches parents étant mal disposés à son égard ; mais qu'il ne sera pas à la hauteur de sa tâche future, s'il se laisse décourager par les expériences passées[2].

Nous pouvons conclure de ce que nous venons de voir que le prophète exerça pendant assez longtemps son ministère dans son lieu natal et ne se retira que plus tard à Jérusalem, où nous le trouvons généralement dans la suite. L'hostilité de ses concitoyens aura contribué à ce changement de domicile. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse pas avoir prononcé certains de ses discours à Jérusalem, dès le début de son ministère[3], puisque cette ville était très rapprochée d'Anathoth, et que là, surtout près du temple, les prophètes orateurs trouvaient des foules qu'ils pouvaient haranguer. Jérémie reprend d'ailleurs fréquemment les chefs du peuple, qui se rencontraient aussi dans la capitale, plutôt qu'à Anathoth.

3° Un contemporain de Sophonie et de Jérémie a composé les deux derniers chapitres du livre de Nahum. Le premier chapitre paraît être inauthentique[4]. La partie authentique est exclusivement consacrée à annoncer la ruine de Ninive

[1] XI, 18—23. — [2] XII, 1—6. V. 4 semble être, en grande partie, une addition postérieure: Giesebrecht, à ce verset. — [3] Jér. II, 2. — [4] Gunkel, *Zeitschrift* de Stade, XIII, p. 223 ss.; Cornill, *Einleitung*, p. 194; Nowack, *Propheten*, p. 227.

et se rapproche le plus des chapitres d'Amos, d'Esaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel qui ont trait à des peuples étrangers et ne font que les menacer des châtiments de Dieu. Ces pages furent vraisemblablement inspirées par l'attaque dirigée en 624 par Cyaxare, roi des Mèdes, contre l'Assyrie, mais ne paraissent avoir été composées qu'après la réforme de Josias[1]. Suivant la suscription de notre livre, Nahum était d'Elkosch, une localité située probablement en Nephthali[2]. Mais au moment où il rédigea son livre, il habitait sans doute la Judée[3].

Notre voyant commence par décrire l'arrivée du destructeur de la capitale assyrienne, l'aspect des guerriers, de leurs armes et de leurs chars, qui s'élancent dans la campagne, qui ressemblent à des flambeaux et courent comme des éclairs. C'est en vain qu'on cherche à mettre en ligne les défenseurs de la ville menacée; ils chancellent dans leur marche. Les portes de la cité s'ouvrent devant les conquérants. Ses habitants sont emmenés captifs ou s'enfuient avec précipitation. Les servantes gémissent comme des colombes et se frappent la poitrine. La ville prise est soumise au pillage, dévastée et ravagée. Tous les cœurs sont abattus, les genoux chancellent, les visages sont défaits[4]. Après cette description anticipée de la prise de Ninive, le prophète compare la ville à un repaire de lions, où la proie peut être dévorée en toute sécurité. Mais l'Eternel des armées annonce qu'elle sera réduite en fumée, que ses lionceaux seront dévorés par l'épée, qu'elle ne pourra plus faire de proie et qu'on n'entendra plus la voix de ses messagers[5]. La raison de ces menaces, c'est que Ninive est une ville sanguinaire, pleine de mensonge, de violence et de rapine, qu'elle s'est livrée à de nombreuses prostitutions et

[1] Wildeboer, § 12, note 8; Nowack, *Propheten*, p. 228 ss. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 383 ss.; Cornill, *Einleitung*, p. 193. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 381 ss.; Wildeboer, § 12, note 6. — [3] Nowack, *Propheten*, p. 228. — [4] Nah. II, 2, 4—11. Comp. Nowack, à ces versets. — [5] V. 12—14.

à des enchantements séducteurs. C'est pour cela qu'une puissance militaire irrésistible sera envoyée contre elle, qu'elle sera humiliée aux yeux de toutes les nations et que tout le monde se réjouira d'apprendre sa ruine[1]. Ninive subira le même sort que la ville égyptienne No-Amon, qui, malgré sa forte situation, a été prise, et dont les habitants furent exilés, les enfants écrasés au coin des rues et les nobles chargés de chaînes. Ses forteresses sont comme des figuiers chargés de primeurs et qu'il suffit de secouer pour que leurs fruits tombent dans la bouche de qui veut les manger. Son peuple est comme une foule de femmes, ses portes s'ouvrent aux ennemis, le feu consume ses verrous. Le prophète l'invite ironiquement à puiser de l'eau pour le siège et à réparer ses forteresses, en faisant entendre que cela ne servira de rien. Eût-elle plus de marchands qu'il y a d'étoiles au ciel, ils disparaîtraient comme une multitude de sauterelles. Ses pasteurs sommeillent, ses chefs reposent, son peuple est dispersé sur les montagnes. Le prophète termine par ces paroles : « Il n'y a point de remède à ta blessure, ta plaie est mortelle. Tous ceux qui entendent parler de toi battront des mains sur toi; car quel est celui que ta méchanceté n'a pas atteint[2] ? »

Comme on le voit, ces pages respirent d'un bout à l'autre le bonheur qu'éprouvait le nabi hébreu à la pensée que Jahvé allait châtier la ville qui avait causé tant de mal à Israël. Au fond, notre écrivain n'a fait que traduire en paroles éloquentes les justes ressentiments qu'avait provoqués le despotisme assyrien, exercé pendant trop longtemps sur tous les peuples de l'Asie antérieure. Si cette poésie enflammée, dominée par l'esprit de vengeance, est pauvre en éléments d'édification, elle n'en renferme pas moins des sentiments fort naturels et humains : c'est l'ardent patriotisme de l'auteur qui l'a inspirée. Car tout notre livre revient à dire que la despotique Ninive sera ruinée, et que

[1] III, 1—7. — [2] V. 8—19.

par suite Israël sera délivré du joug qui pèse sur lui et pourra jouir de son ancienne gloire.

Cet oracle forme un contraste frappant avec toutes les prophéties qui nous sont parvenues des deux siècles précédents, y compris celles de Sophonie et de Jérémie. La tendance dominante de toutes ces prophéties est de mettre en lumière les infidélités d'Israël et les châtiments divins qui en seront la conséquence. Nahum, par contre, ne dit pas un mot de la culpabilité passée ou présente du peuple juif. Son livre a donc le plus d'analogie avec les oracles hébreux antérieurs au VIII[e] siècle, dans lesquels Israël est exclusivement glorifié, et avec les produits littéraires du judaïsme postérieur, qui opposent généralement les Juifs aux païens impies et les présentent comme des justes parfaits, subissant innocemment les persécutions de leurs adversaires et ayant droit à une récompense divine pour leur fidélité exemplaire. Ce point de vue était probablement toujours plus ou moins celui de la masse du peuple, ainsi que des prophètes vulgaires, tandis que les conceptions tout autres du prophétisme éthique n'étaient partagées que par une petite élite d'esprits supérieurs. Peut-être que les meilleurs Juifs l'ont momentanément partagé après la réforme de Josias, qui avait pour but de créer un peuple parfaitement fidèle. La composition de nos deux chapitres à l'époque indiquée plus haut s'expliquerait de cette façon d'autant plus facilement. Mais il est peut-être aussi permis d'y voir un exemple de la prédication des voyants qui partageaient et défendaient d'habitude les sentiments de la grande majorité de la nation, au lieu de les combattre, et qui, pour cette raison, sont bien des fois taxés d'être de faux prophètes.

§ 2. La réforme de Josias.

Si pendant le règne de Manassé et d'Amon, la réforme entreprise par Ézéchias fut complètement anéantie et ses

partisans persécutés, les jahvistes puritains, persuadés que leur cause était la bonne, ne pouvaient pas se résigner à cette défaite. Mais, comme le despotisme royal les empêchait de travailler ouvertement et immédiatement à la réalisation de leurs vues, ils en préparèrent à l'ombre le triomphe futur. L'essai infructueux d'Ézéchias dut les porter à réfléchir sur les causes de l'insuccès et sur les moyens de mieux faire, lorsque l'occasion s'en présenterait. Cet essai de réforme avait un premier vice : il était, semble-t-il, l'œuvre personnelle du roi, au lieu de reposer sur une loi. Puis Ézéchias s'était arrêté à mi-chemin. Il avait laissé subsister un certain nombre d'usages idolâtriques fort dangereux, que nous apprendrons à connaître tantôt. Il n'avait pas non plus entravé l'ancienne liberté qui permettait à chacun d'exercer les fonctions sacerdotales et qui favorisait des abus de tout genre. Quelques savants prétendent même, comme nous l'avons vu, qu'il ne s'attaqua nullement au culte traditionnel des hauts lieux.

Pour porter enfin un coup décisif à l'idolâtrie séculaire d'Israël, que les efforts énergiques et persévérants des prophètes n'étaient pas parvenus à extirper, les jahvistes fidèles, qui comptaient dans leurs rangs les principaux prêtres du temple de Jérusalem, élaborèrent en secret une législation dirigée contre tout culte autre que celui de Jahvé, célébré au temple, et tout sacerdoce autre que celui des Lévites. Pour donner plus de poids à ces ordonnances et à d'autres qui devaient les compléter, ils les attribuèrent à Moïse. Ce procédé ne présentait pas de difficulté sérieuse. Car plusieurs codes antérieurs, qui passaient pour mosaïques et qui furent, en grande partie, incorporés dans la nouvelle législation, présentaient le culte de Jahvé comme seul légitime en Israël. Et puis Moïse avait probablement déjà pris des mesures dans ce sens ; il avait en particulier rattaché le service de Jahvé à l'arche sainte et l'avait confié aux membres de sa famille, c'est-à-dire à des Lévites : il avait ainsi donné la première impulsion à la centralisation du culte et des

fonctions sacerdotales[1]. Dans les vieilles traditions israélites, que nous connaissons déjà, Moïse apparaît aussi comme le fondateur du jahvisme exclusif. Il est donc infiniment probable que le prophétisme et le sacerdoce jahvistes faisaient depuis longtemps remonter à lui les principes fondamentaux qui étaient à la base de leur enseignement[2], et qu'en élaborant de concert le code deutéronomique, auquel nous venons de faire allusion et que nous allons apprendre à connaître, ils étaient convaincus de maintenir ou de reproduire simplement des lois mosaïques. Aussi a-t-on bien eu tort de ne voir dans leur travail qu'une fraude pieuse, comme Renan le fait encore. Un autre tort de ce savant, c'est d'en attribuer la paternité au prophète Jérémie[3]. Non seulement les livres bibliques ne renferment aucun indice qui justifie cette manière de voir; ils nous en fournissent qui conduisent à une conclusion tout opposée. Ainsi après la découverte du nouveau code, dont le contenu effraya beaucoup le roi, on consulta la prophétesse Hulda[4]. Pourquoi elle et non pas Jérémie? Cette question embarrasse Renan, parce que, d'après lui, Jérémie était alors déjà bien en vue, qu'il était l'agent principal de la réforme, qu'il allait chaque jour se placer aux portes de la ville pour prêcher, qu'il commandait aux rois et aux officiers[5]. Nous pensons au contraire que Jérémie ne fut pas consulté dans cette circonstance, parce qu'il ne jouait pas encore le rôle que cet écrivain lui attribue. Nous savons qu'il ne commença son ministère que la treizième année du règne de Josias, qu'il était alors encore un jeune homme timide et qu'il déploya d'abord son activité à Anathoth[6]. Il ne se peut donc pas que dès la dix-huitième année de ce règne, où la réforme fut entreprise, Jérémie ait joui d'une grande autorité à Jérusalem et à la cour, et qu'antérieurement il en ait possédé assez pour collaborer, d'une manière

[1] Chap. III, § 2 de cette Histoire. — [2] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 414 s. — [3] III, p. 202 s., 209, 233 ss. — [4] II Rois XXII, 14 ss. — [5] III, p. 234 s. — [6] Jér. I, 2 ss.; XI, 21—23.

prépondérante, à la confection du nouveau code. Aussi son nom ne figure-t-il nulle part dans les récits qui se rapportent à cet événement, et ne le voyons-nous jouer aucun rôle à la cour de Josias. Dans le paragraphe suivant, nous verrons de quelle manière s'est apparemment formé le code deutéronomique.

Voici ce que nous apprenons sur la réforme de Josias. La dix-huitième année de son règne (621), ce roi envoya Schaphan, le secrétaire d'État, au temple pour dire à Hilkia, le prêtre en chef, d'amasser les offrandes qui y avaient été déposées par les fidèles et de les remettre aux ouvriers chargés des réparations de l'édifice[1]. A cette occasion, Hilkia dit à Schaphan qu'il avait trouvé dans le temple le livre de la Loi, et il le lui donna. Le secrétaire, après avoir lu le rouleau, l'emporta et en fit la lecture au roi. A l'ouïe de toutes ces prescriptions, si peu observées jusque-là, et de toutes les menaces de châtiments prononcées contre les transgresseurs, le roi fut saisi de terreur; il déchira ses vêtements et fit consulter Jahvé, pour savoir comment on pourrait apaiser sa colère, provoquée par les infidélités passées. On s'adressa dans ce but à une prophétesse nommée Hulda, femme de Schallum, garde du vestiaire royal[2]. Celle-ci conseilla probablement au roi de promulguer le nouveau code comme loi du royaume, en l'assurant que, de cette façon, les menaces qu'il renferme ne se réaliseraient pas. Mais comme la ruine du royaume de Juda démentit cette prédiction, un rédacteur postérieur remplaça l'oracle authentique par un autre, cadrant mieux avec les faits[3]. En tout cas Josias, après avoir eu la réponse de Hulda, convoqua au temple le peuple de Jérusalem et de Juda, ainsi que les anciens, les prêtres et les prophètes, pour leur donner lecture du livre de la Loi, appelé aussi le livre de l'Alliance. Là-dessus tout le monde s'engagea

[1] II Rois XXII, 3—5. — [2] V. 8—14. — [3] V. 15—20. Comp. Stade, I, p. 649 ss.

solennellement devant Jahvé à observer fidèlement les prescriptions qui y étaient contenues[1].

Ensuite le roi ordonna une réforme radicale du culte. Le personnel du temple dut faire sortir tous les ustensiles qui avaient été consacrés à Baal, à Astarté et à toute l'armée des cieux ; ils furent brûlés hors de Jérusalem. On éloigna aussi du temple l'image d'Astarté, on la brûla au torrent de Cédron, et on en jeta la poussière sur les sépulcres des fosses communes. Les maisons des prostitués qui étaient dans le temple furent abattues. On fit disparaître de l'entrée du sanctuaire les chevaux que les rois de Juda avaient consacrés au soleil, et l'on brûla les chars du soleil. Les autels qui étaient sur le toit de la chambre haute d'Achaz et que les rois de Juda avaient fait élever, ainsi que les autels établis par Manassé dans les deux parvis du temple, furent démolis, et la poussière en fut jetée dans le torrent de Cédron. On souilla les hauts lieux que Salomon avait élevés sur la montagne des Oliviers à Astarté, l'abomination des Sidoniens, à Kemosch, l'abomination de Moab, et à Milcom, l'abomination des fils d'Ammon ; on brisa les images de ces dieux et l'on remplit d'ossements humains la place qu'elles avaient occupée. Le roi chassa les prêtres des idoles, chargés de brûler des parfums sur les hauts lieux, dans les villes de Juda et aux environs de Jérusalem, et ceux qui avaient offert des parfums à Baal, au soleil, à la lune, au zodiaque et à toute l'armée des cieux. Il fit en outre renverser les hauts lieux consacrés à Jahvé dans tout le pays, depuis Guéba jusqu'à Beerschéba, et manda à Jérusalem les prêtres qui y avaient fonctionné ; mais il ne leur permit plus de remplir des fonctions sacerdotales, tout en les autorisant à vivre de l'autel. Il souilla, dans la vallée de Hinnom, le lieu appelé Topheth, où l'on avait sacrifié des enfants à Mélech[2]. Il fit enfin disparaître les nécromaniens, les devins, les Théraphim, les idoles et toutes les abominations qui se

[1] XXIII, 1—3. — [2] V. 4, 6—7a, 8—13.

voyaient dans tout le pays de Juda et à Jérusalem. Après tout cela, il fit célébrer la Pâque en l'honneur de Jahvé, selon les prescriptions du nouveau code ; une telle célébration n'avait pas eu lieu antérieurement[1].

Josias a-t-il aussi procédé à la réforme du culte à Béthel et dans toutes les villes de la Samarie, comme les textes bibliques le disent[2] ? On a souvent contesté la chose, parce que rien ne prouve que le pouvoir de ce roi se soit étendu à l'ancien royaume d'Israël. Cela n'est pourtant pas impossible[3]. A ce moment, les Scythes venaient d'ébranler le pouvoir de l'empire assyrien et d'occasionner une grande perturbation dans la situation politique de l'Asie antérieure. Josias pourrait donc avoir profité des circonstances pour établir son autorité sur le centre et le nord de la Palestine, restés peut-être momentanément sans maître. Dès lors il serait naturel que, dans son zèle réformateur, il eût également cherché à y réformer le culte, d'autant plus que là l'idolâtrie avait pu se donner encore plus libre carrière que dans le royaume de Juda. Bien que le texte qui nous parle de ce fait ait été intercalé après coup, il peut donc être digne de foi. Toutefois à cause de II Rois XXIII, 8 et 24, où il est dit que Josias n'introduisit d'abord sa réforme qu'en Juda, il faut supposer que, s'il l'étendit à l'ancien royaume d'Israël, il ne le fit que plus tard[4].

[1] V. 21—24. — [2] V. 15, 19 s. — [3] Thenius, à II Rois XXIII, 19 s. ; Reuss, *Geschichte*, § 284. — [4] Stade, I, p. 644, note 1, et 654 s. Dans le récit qui se rapporte à la réforme de Josias, nous n'avons pas pris en considération une série de textes qui apparaissent comme des interpolations dénuées de valeur historique : II Rois XXII, 6 s., 15—20; XXIII, 5, 7b, 14, 16—18. Voy. Stade, I, 649, note 1 ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 420 s., 424. De nos jours, on a même contesté l'historicité de tout notre récit : Havet, *Le Christianisme et ses origines*, III, p. 34 ss. ; Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, p. 27—29, 40 s. ; le même, *Précis*, p. 469 s. ; Horst, *Revue de l'Hist. des Religions*, XVII, 11 ss. Les arguments mis en avant dans ce but ne tiennent toutefois pas devant un examen sérieux : *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 38 ss. ; XXIX, p. 124 ss. ; Holzinger, § 31 ; Steuernagel, ouv. cité, p. 74 ss.

§ 3. Le code deutéronomique.

Possédons-nous encore le livre de la Loi découvert sous Josias? Nous le pensons. Autrefois, où l'on croyait que le Pentateuque remontait jusqu'à Moïse, on le confondait généralement avec ce livre. Mais la critique moderne a démontré que celui-ci ne doit être cherché que dans le Deutéronome[1]. Il y a un rapport intime entre la législation de ce livre et la réforme de Josias[2], rapport qui est reconnu par ceux-là même qui mettent en doute l'historicité de II Rois XXII s. et la découverte d'un livre de la Loi sous Josias[3]. Et comme ce récit, dans ses traits essentiels, est fort digne de foi, nous sommes en droit de maintenir le point de vue de presque toute l'école critique moderne, qui identifie le code josiaque avec le Deutéronome ou la principale partie de ce livre. Il est d'ailleurs visible que ce document a exercé son influence sur la littérature de l'époque de Josias et des temps suivants, principalement sur Jérémie et la rédaction des livres des Rois[4]. Les vues d'Ézéchiel sur la restauration du culte après l'exil trahissent aussi, à bien des égards, la promulgation antérieure des lois du Deutéronome[5]. Et puis ces lois trouvent leur place naturelle au milieu du VII^e siècle,

[1] Voy., entre beaucoup d'autres ouvrages, Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 154 ss.; le même, *Geschichte*, § 286 ss. — [2] Kuenen, *Godsdienst*, I, p. 425 ss.; le même, *Onderzoek*, § 12, note 3—6; R. Smith, *Old Testament*, p. 258; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIX, p. 126 ss.; Holzinger, § 32; Steuernagel, ouv. cité, p. 78 ss.; Driver, *Deuteronomy*, p. XLV. — [3] Vernes, *Une nouvelle hypothèse*, p. 27—29, 40 s.; le même, *Précis*, p. 469 s.; Horst, *Revue de l'Hist. des Religions*, XVIII, p. 325; XXVII, p. 168. — [4] Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 200 ss., 218 ss., 225 ss.; le même, *Geschichte*, p. 381 s., 421 s.; Kuenen, *Onderzoek*, § 10, note 10, 13 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIX, p. 172 ss.; Driver, *Deuteronomy*, p. XCI ss. — [5] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 156 ss.

comme cela ressortira de ce paragraphe même et comme nous l'avons démontré ailleurs[1].

La seule question qui doive sérieusement nous occuper est donc celle de savoir si la Loi découverte sous Josias est notre Deutéronome tout entier ou seulement une partie de ce livre. Les critiques sont loin d'être d'accord là-dessus. Autrefois on identifiait le Deutéronome presque tout entier avec le code de Josias. Dillmann et Kittel cherchent à maintenir, autant que possible, ce point de vue; Reuss pense retrouver le Deutéronome primitif dans les chapitres V—XXVI et XXVIII; Kuenen croit qu'il se réduisait à XII—XXVI et XXVIII, mais que le même auteur ajouta plus tard V—XI; Wellhausen, Stade, Cornill et d'autres s'en tiennent à XII—XXVI, avec la restriction que, dans ces chapitres, il se trouve un plus ou moins grand nombre d'additions postérieures; d'autres combinaisons encore ont été mises en avant[2]. Parmi les plus récentes, il faut mentionner celle de Stærk[3] et celle de Steuernagel[4]. Cette grande divergence d'opinion a quelque chose de déconcertant et produit l'impression que le problème en question n'est pas susceptible d'une solution vraiment satisfaisante. Nous pensons au contraire que le dernier savant mentionné présente une solution de ce genre. Aussi le prendrons-nous pour guide dans ce paragraphe, sans garantir la justesse de tous les détails de son point de vue. Sa pensée maîtresse, à laquelle M. Stærk est arrivé indépendamment de lui et qui nous paraît pleinement fondée, c'est que le code de Josias était une combinaison de deux sources principales un peu plus anciennes.

D'après M. Steuernagel, le point de départ de ce code fut le décret d'Ézéchias qui abolit le culte des hauts lieux et centralisa le service divin au temple de Jérusalem. La substance de ce décret se retrouve dans les éléments origi-

[1] Même ouv., XXIV, p. 44 ss.; XXIX, p. 139 ss. — [2] Holzinger, p. 261 ss. — [3] *Das Deuteronomium*. — [4] *Der Rahmen des Deuteronomiums*; *Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes*.

nels de Deutéronome XII, empruntés aux deux sources qui sont à la base de notre code[1]. Le parti jahviste aura d'autant plus senti le besoin d'inculquer ces prescriptions aux Judéens qu'elles rencontrèrent une plus vive opposition[2]. Celle-ci ne provenait pas seulement de l'attachement du peuple aux usages traditionnels, mais encore de difficultés pratiques contre lesquelles se heurta la mesure d'Ézéchias et qu'on n'avait pas prévues de prime abord. Comme les hauts lieux ne servaient pas seulement à la célébration du culte, mais que les prêtres y vidaient aussi les litiges, la centralisation du culte entrava l'exercice de la justice, en empêchant le peuple de recourir à la thora des prêtres, dans les nombreux sanctuaires du pays. Il fallut donc poser de nouvelles règles à ce sujet, en complétant la loi fondamentale de la réforme d'Ézéchias par d'autres. C'est ainsi qu'on décida que toutes les causes difficiles seraient jugées à Jérusalem[3]. Les lieux de culte servant de lieu de refuge aux meurtriers[4], leur disparition et la concentration du service divin au temple de Jérusalem auraient exigé que tout meurtrier se réfugiât à ce sanctuaire pour s'y abriter. Ceci présentait des difficultés pour le meurtrier qui demeurait loin du temple et qui, avant d'avoir atteint celui-ci, pouvait être saisi par le vengeur du sang. Pour éviter cet inconvénient, il fallut aussi régler à nouveau le droit d'asile, en désignant quelques villes de refuge où le meurtrier involontaire pût trouver un abri, indépendamment de tout autel ou sanctuaire[5]. D'un autre côté, pour faire réussir la réforme, malgré les obstacles qui s'y opposaient, on crut devoir prendre des mesures sévères contre les transgresseurs, en édictant contre eux la peine de mort; et pour éviter toute méprise, on décida en même temps que cette peine ne pourrait être prononcée que sur la déposition de deux ou trois témoins[6]. C'est ainsi que déjà sous Ézéchias peut s'être formé un recueil de lois,

[1] V. 2, 11—14, 17—21, 26 s. — [2] *Entstehung*, p. 31 ss., 37 ss., 56 ss., 71 s., 99 ss. — [3] Deut. XVII, 8—10. — [4] Ex. XXI, 12—14. — [5] Deut. XIX, 2—7. — [6] XVII, 2—7; XIX, 15—20.

servant de complément à celle qui avait introduit la centralisation du culte à Jérusalem et de base aux autres recueils qui ont été les sources du Deutéronome primitif[1].

L'une de ces sources, que nous allons maintenant considérer de plus près et qui s'adresse toujours à Israël collectivement, à la seconde personne du singulier, commence par proclamer que Jahvé seul est le Dieu d'Israël et que celui-ci doit l'aimer de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force[2]. Souvent on a voulu trouver ici la profession du monothéisme, comme le font encore Holzinger[3] et Driver[4]. D'autres y voient simplement l'affirmation de l'unité de Jahvé, en opposition aux nombreux Jahvés, adorés aux multiples sanctuaires du pays[5]. Il est probable que cette dernière interprétation est la vraie. Comme tout notre code tend à établir l'unité du lieu de culte en Israël, l'attestation de l'unité du Dieu d'Israël, en tête du code, est fort naturelle ; tandis que la notion métaphysique du monothéisme paraît lui être étrangère. Bien qu'il renferme des principes qui devaient logiquement conduire à cette notion, il ne l'énonce nulle part explicitement et il ne présente pas davantage les autres dieux comme des non-dieux ou comme de pures vanités. Il n'est pas encore complètement dégagé de l'ancien particularisme israélite[6]. Son idée de Dieu n'est en outre pas avant tout celle de la majesté, comme chez Ésaïe, mais celle de l'amour et de la fidélité, comme chez Osée[7]. Voilà pourquoi le devoir capital pour Israël est d'aimer ce Dieu bon et fidèle.

Pour engager Israël à servir Jahvé, en l'aimant de tout son cœur, notre auteur dit que Dieu va faire entrer son peuple dans le pays promis aux pères, où il trouvera de grandes et bonnes villes qu'il n'a point bâties, des maisons

[1] Steuernagel, *Entstehung*, p. 113 ss. — [2] Deut. VI, 4 s. — [3] P. 314. — [4] *Deuteronomy*, à VI, 4. — [5] Smend, p. 272 s. Comp. Baudissin, I, p. 167 s. ; Dillmann, à Deut. VI, 4. — [6] Steuernagel, *Entstehung*, p. 118 ss., 130 ss., 143 ss. — [7] Même ouv., p. 149 ss.

pleines de bien qu'il n'a pas remplies, des citernes qu'il n'a pas creusées, des vignes et des oliviers qu'il n'a pas plantés. Il ajoute la recommandation qu'Israël, en jouissant de ces biens, devra se garder d'oublier Jahvé, qui l'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude; qu'il devra craindre son Dieu, le servir et jurer par son nom, parce qu'il est un Dieu jaloux, qui s'enflammerait de colère contre lui en cas d'infidélité[1]. Israël doit donc aimer Dieu, eu égard aux bienfaits dont il jouit de sa part et à la réalisation des promesses faites aux pères, c'est-à-dire par reconnaissance envers le Dieu fidèle. C'est là un principe éminemment éthique et fécond en vertus. Le point de vue de l'Ancien Testament n'est cependant pas renié, puisque Jahvé est également présenté comme un Dieu jaloux, qui s'irrite contre les infidèles. Un autre trait nous montre que, malgré les principes supérieurs énoncés tout à l'heure, nous nous trouvons encore sur le terrain antique : Israël devra, après la conquête de Canaan, dévouer par interdit, c'est-à-dire immoler à la colère de Jahvé, tous les habitants du pays et ne point s'unir à eux par le mariage. La raison de cette mesure est facile à comprendre. En agissant autrement, Israël court risque d'être entraîné à l'idolâtrie et de s'attirer la colère divine. Celui-ci doit se considérer comme un peuple consacré à Jahvé, choisi par lui d'entre tous les peuples de la terre pour être son peuple particulier. Notre auteur déclare aussi que Jahvé est un Dieu fidèle, qui garde son alliance et sa miséricorde jusqu'à la millième génération envers ceux qui l'aiment et observent ses commandements. Ce Dieu fidèle bénira son peuple d'une manière extraordinaire et le préservera de tous les maux. Israël est en outre exhorté à ne pas craindre les peuples cananéens, malgré leur supériorité numérique. Il devra plutôt se souvenir de ce que Jahvé a fait à Pharaon et à toute l'Egypte et être assuré que Dieu, qui est au milieu de son peuple, traitera de

[1] Deut. VI, 10—13, 15.

même les Cananéens et les livrera entre ses mains[1]. Vient ensuite l'éloge pompeux du pays de Canaan, surtout de sa fertilité, suivi de la recommandation qu'Israël, en mangeant les produits abondants de cet excellent pays, devra bénir Jahvé de ce précieux don et se garder de l'orgueil, en voyant augmenter ses richesses ; il ne devra pas en attribuer l'acquisition à sa propre force, de peur d'oublier le Dieu qui l'a sauvé de l'Égypte et conduit à travers le désert, où il a fait jaillir pour lui de l'eau du rocher le plus dur, et où il lui a fourni la manne inconnue aux pères[2]. Sur le point de passer le Jourdain, pour se rendre maître de nations plus grandes et plus puissantes que lui, Israël reçoit l'assurance que Jahvé marchera devant lui comme un feu dévorant et qu'il détruira les redoutables enfants d'Anak. Il est averti qu'en voyant les nations cananéennes chassées devant lui, il ne devra pas s'imaginer qu'il a mérité cette faveur, puisqu'il est un peuple au cou raide, mais se dire que la méchanceté de ces nations leur a attiré un tel traitement, et qu'en lui donnant le bon pays de Canaan Jahvé veut réaliser la promesse qu'il en a faite aux pères[3]. Ce que Jahvé lui demande avant tout, c'est qu'il craigne son Dieu et marche dans toutes ses voies. Bien qu'il soit le maître du monde entier, il ne s'est attaché qu'aux ancêtres d'Israël, pour les aimer, eux et leur postérité. Il veut être la gloire de son peuple, qui a été témoin du puissant secours de Dieu et qui a multiplié de telle sorte que les soixante-dix Hébreux descendus en Égypte sont devenus une multitude pareille aux étoiles des cieux[4].

Ce qui précède est une introduction admirable au code deutéronomique proprement dit. Quel puissant stimulant à la fidélité nous y trouvons ! Jahvé est un Dieu infiniment grand et puissant, auquel appartiennent les cieux et la terre. Il a choisi Israël pour être son peuple, il l'a comblé de bien-

[1] VII, 1—4, 6, 9, 12ᵇ—16ᵃ, 17—21, 23 s. — [2] VIII, 7—11ᵃ, 13—18. — [3] IX, 1—4ᵃ, 5—7. — [4] X, 12ᵃ, 14 s., 21 s.

faits dans le passé et il veut le bénir abondamment dans l'avenir. Comment ne pas aimer un tel Dieu? Il est de plus un Dieu fidèle, qui tient les promesses faites aux pères : il faut répondre à cette fidélité par la fidélité. Le peuple d'Israël a été choisi par pure grâce pour être le peuple particulier de Dieu, et il ne continue à subsister que par la grâce divine ; car il ne répond pas toujours à la bonté et à la fidélité de Dieu par une obéissance entière et un service vraiment fidèle. Jahvé est donc aussi un Dieu miséricordieux, dont la conduite touchante doit gagner tous les cœurs. Enfin, si Jahvé a choisi Israël pour son peuple et s'il est disposé à le bénir, afin de rester fidèle à ses promesses, il est cependant aussi un Dieu juste, qui a le droit de punir son peuple, en cas de désobéissance. Nous avons là tous les principes d'une saine morale et la quintessence de l'enseignement des grands prophètes écrivains du VIIIe siècle. Après avoir posé ces principes, notre auteur peut indiquer les règles de conduite qui seront à observer par Israël. Celui-ci connaît suffisamment toutes les raisons qu'il a d'obéir à son Dieu.

Pour être fidèle envers Dieu, il faut lui rendre le culte qui lui est dû. Aucun Israélite, pas même les prophètes les plus spiritualistes, n'ont eu l'idée d'une religion sans culte. Une telle conception est une abstraction moderne, absolument étrangère à l'antiquité. La source du Deutéronome dont nous nous occupons en est la meilleure preuve, puisque, malgré le spiritualisme élevé qui s'y exprime, elle fait une large part à l'élément rituel. D'après elle, il faut d'abord éviter tout faux culte, toute idolâtrie, qui provoquerait la jalousie de Dieu. Il faut donc absolument renoncer au service des hauts lieux, favorable à l'idolâtrie, et n'adorer qu'au temple de Jérusalem. Celui-ci n'est, à la vérité, nommé nulle part dans le Deutéronome, qui repose sur la fiction que Moïse y porte la parole d'un bout à l'autre ; mais il est évident que nos législateurs, en parlant du seul sanctuaire légitime, ne songeaient qu'au temple. La source que nous

étudions prescrit à Israël de n'offrir ses holocaustes qu'à ce sanctuaire et de ne manger que là la dîme du blé, du moût et de l'huile, ainsi que les premiers-nés du gros et du menu bétail ou les offrandes quelconques. Quant aux bêtes qui devront uniquement servir à l'alimentation, on pourra les tuer partout, quand les frontières du pays seront élargies et qu'une partie du peuple sera trop éloignée du seul sanctuaire légal, pour y amener ces bêtes[1]. Touchant ce dernier point, notre législateur part donc de l'ancien usage qui exigeait que tous les animaux qu'on tuait, même pour l'usage ordinaire, fussent égorgés près d'un autel, afin que leur sang pût être répandu devant Jahvé[2]. Et il maintient même cet usage. Il ne propose de le modifier que dans la suite des temps, lorsque des nécessités pratiques l'exigeront.

Après la loi sur la centralisation du culte, dont le but évident est l'abolition de l'idolâtrie, notre code s'en prend directement à celle-ci. Il prévoit et règle les cas suivants : Si un prophète païen accomplit des miracles et cherche à entraîner Israël à l'idolâtrie, on ne doit pas l'écouter, mais le mettre à mort[3]. Si un parent ou un ami veut entraîner quelqu'un au service de dieux étrangers, il ne faut pas non plus l'écouter, mais le lapider sans pitié, afin que cela inspire une crainte salutaire à Israël[4]. Si enfin une ville tout entière se laisse séduire et entraîner à l'idolâtrie, elle sera dévouée par interdit, c'est-à-dire complètement détruite ; ses habitants seront frappés du tranchant de l'épée, et tout le butin sera amassé sur la place publique et brûlé devant Jahvé ; une telle ville ne devra plus jamais être rebâtie, mais rester un monceau de ruines ; rien de tout l'interdit ne devra être conservé, afin que Jahvé revienne de l'ardeur de sa colère, qu'il fasse miséricorde à Israël et qu'il le multiplie, suivant les promesses faites aux pères[5].

Israël, consacré à Jahvé, choisi par lui pour former son

[1] Deut. XII, 13 s., 17—21, 26 s. — [2] I Sam. XIV, 32—35. — [3] Deut. XIII, 2—4ª, 6. — [4] V. 7—12. — [5] V. 13—18.

peuple, devra observer une pureté particulière, en s'abstenant de tout aliment impur[1]. Dès les anciens temps, il était défendu aux Hébreux de manger de la chair déchirée aux champs[2], du chevreau cuit dans le lait de sa mère[3], ainsi que du sang[4]. Dans un passage récent du Deutéronome[5] et le texte parallèle du Lévitique[6], nous trouvons à ce sujet d'autres prescriptions qui reposent assurément sur l'usage traditionnel.

Dans la loi concernant la centralisation du culte, la dîme et les premiers-nés sont déjà mentionnés parmi toutes les offrandes qui devront être faites au seul sanctuaire légitime[7]. Mais il a fallu leur consacrer une loi spéciale, parce que la centralisation du culte au temple de Jérusalem ne permettait pas aux fidèles qui en vivaient éloignés de faire ces offrandes en nature, comme par le passé, où un sanctuaire existait à proximité d'un chacun. Notre code renferme donc une loi qui n'ordonne pas seulement de consacrer à Jahvé la dîme des principaux produits du sol, du blé, du moût et de l'huile, ainsi que les premiers-nés du gros et du menu bétail, mais qui autorise ceux qui ont à faire un chemin trop long jusqu'au temple à les vendre chez eux et à apporter au sanctuaire le prix de la vente, pour y acheter les offrandes qu'ils désirent faire à Dieu[8]. Un complément de notre loi se trouve dans Deutéronome XV, 19 s., qui se rapporte plus particulièrement à l'offrande des premiers-nés du gros et du menu bétail. Il y est dit que le premier-né de race bovine ne devra pas être attelé et que le premier-né de la brebis ne devra pas être tondu ; l'un et l'autre seront mangés en famille devant Dieu, au seul sanctuaire légal.

Nous rencontrons ensuite la loi sur l'année de relâche[9]. Cette loi est interprétée de deux manières différentes. Selon les uns, elle exigerait que, tous les sept ans, les créanciers fissent à leurs débiteurs remise complète de toutes les dettes.

[1] XIV, 2 s. — [2] Ex. XXII, 30. — [3] XXIII, 19; XXXIV, 26. — [4] I Sam. XIV, 32—34. — [5] XIV, 4 ss. — [6] XI, 1 ss. — [7] Deut. XII, 17. — [8] XIV, 22—26. — [9] XV, 1 s., 7—11.

D'après les autres, le législateur n'a pas pu avoir cette intention, vu qu'il aurait ainsi ruiné tout crédit ; mais il a simplement voulu dire que le remboursement ne sera pas exigé durant la septième année, qui doit être identifiée avec l'année sabbatique, où le débiteur n'était pas à même de s'acquitter. Nous ne sommes pas convaincu de la justesse de cette dernière explication. En tout cas, le trop grand idéalisme de la première interprétation n'est pas une raison suffisante pour la rejeter ; car les législateurs et les prophètes hébreux se plaçaient fréquemment à un point de vue fort peu pratique. En voici une preuve empruntée à une question qui touche intimement à la nôtre. Notre code stipule qu'on doit prêter sans intérêt au frère israélite [1]. Et le prophète Ézéchiel abonde dans le même sens [2]. Voilà qui n'était pas non plus fait pour favoriser les prêts entre Israélites.

Puis vient la loi sur la libération des esclaves hébreux, qui doivent être renvoyés libres après six ans de service [3]. Cette loi est calquée sur une autre plus ancienne [4]. Notre code ajoute toutefois la recommandation qu'on ne renvoie pas à vide l'esclave devenu libre, mais qu'on lui fasse des présents pris sur le menu bétail, sur l'aire, sur le pressoir et sur tous les autres biens dus à la bénédiction divine. Ce trait, comme ceux que nous avons constatés dans la loi sur l'année de relâche, montre que notre code avait une tendance humanitaire prononcée. Si en tête il recommande l'amour de Dieu, il exige donc aussi la charité fraternelle, de sorte que nous y trouvons les deux principes fondamentaux de la morale évangélique. La façon dont le législateur cherche à exciter la compassion des maîtres envers leurs esclaves est également digne de remarque : « Souviens-toi, dit-il, que tu as été esclave au pays d'Égypte et que Jahvé, ton Dieu, t'a racheté. » Que nous sommes loin de la religion des anciens temps, où l'obéissance n'avait d'autre motif que l'usage routinier ou la volonté arbitraire de Jahvé !

[1] Deut. XXIII, 20. — [2] Ez. XVIII, 8, 17. — [3] Deut. XV, 12—15, 18. — [4] Ex. XXI, 1—6.

La centralisation du culte apporta des modifications, non seulement aux offrandes de tout genre dues à Jahvé, mais aussi aux fêtes annuelles. L'innovation capitale est que ces fêtes ne pourront plus être célébrées qu'au seul sanctuaire autorisé [1]. Notre code efface en outre le caractère agricole que la fête de Pâque avait pris chez les Hébreux, après la conquête de Canaan, pour en faire une commémoration de la sortie de l'Égypte [2]. Par là, comme par la plupart de ses lois, il voulait contrecarrer l'influence de la religion cananéenne sur Israël. Il précise, mieux que les anciens codes, les sacrifices qu'il faut offrir à cette occasion, en ordonnant qu'on immole, le soir, dès le début de la fête, du gros et du menu bétail [3]. Il ajoute que la victime offerte doit être cuite [4]. Touchant la fête des semaines, notre code stipule que les offrandes devront être volontaires et proportionnées aux biens que chacun a reçus de Dieu. Cette solennité doit être une fête de réjouissance, que chaque famille célébrera en y faisant participer les domestiques, les Lévites, les étrangers, les veuves et les orphelins [5]. La troisième fête annuelle reçoit ici le nom de fête des Tabernacles [6]. Elle devra durer sept jours, avoir un caractère joyeux, comme la fête des semaines, et être également célébrée par chaque famille, avec la participation des personnes déjà mentionnées [7]. Les offrandes devront être volontaires et en rapport avec les récoltes de chacun [8]. On voit qu'aux sacrifices offerts à l'occasion de ces solennités devaient se rattacher des repas de famille, suivant l'usage des anciens temps [9], ainsi que des actes de charité envers les déshérités, ce qui est une nouvelle preuve de la tendance humanitaire de notre code. Plus tard, au contraire, on imprimera aux fêtes un caractère essentiellement ecclésias-

[1] Deut. XVI, 2, 6, 11, 15. — [2] V. 1, 6. Comp. Ex. XXIII, 15; XXXIV, 18. — [3] V. 2, 6. — [4] V. 7. — [5] V. 10 s. — [6] V. 13. Pour plus de clarté, il vaudrait mieux dire fête des cabanes, ce dernier terme rendant bien mieux que celui de tabernacles le mot hébreu *succoth*. — [7] V. 13–15. — [8] V. 17. — [9] I Sam. I, 3 ss.

tique, sacrifiant ainsi l'intérêt familial et humanitaire à une abstraction.

La centralisation du culte à Jérusalem porta inévitablement atteinte à l'ancienne organisation du sacerdoce, fonctionnant librement, trop librement même, aux nombreux sanctuaires dispersés dans le pays. L'abolition générale du culte des hauts lieux brisa, en quelque sorte, la carrière de tous les prêtres ruraux et les priva de leurs revenus. Pour les réconcilier avec le nouvel état de choses, notre code les recommande à la charité des fidèles, comme nous l'avons déjà vu. Cela ne suffisait pourtant pas. La charge de prêtre n'était pas seulement un gagne-pain, mais aussi une dignité. Il fallait donc régler à nouveau la situation des prêtres de la campagne. Notre code décide que les Lévites, comme il appelle les prêtres, n'auront point d'héritage au milieu de leurs frères, mais le droit de toucher, sur chaque victime offerte en sacrifice, une épaule, les mâchoires et l'estomac, puis les prémices du blé, du moût, de l'huile et de la toison des brebis[1]. Les prêtres ruraux auront de plus le droit de fonctionner au temple de Jérusalem et de recevoir la même part de revenus que leurs collègues de la capitale; chacun pourra en outre jouir de sa fortune personnelle[2].

Nous rencontrons ensuite une loi sur l'exemption du service militaire, qui a été inspirée par des considérations humanitaires fort touchantes, mais qui dénote, chez son auteur, un manque complet de sens pratique. Elle dit en substance : lorsque Israël ira à la guerre, il ne devra point craindre l'ennemi, parce que Jahvé, qui l'a fait monter du pays d'Égypte, sera avec lui; à l'approche du combat, les officiers permettront de rentrer dans leurs foyers à celui qui aura bâti une maison, sans l'avoir encore habitée, ou planté une vigne, sans en avoir joui, ainsi qu'à tout fiancé et à tout poltron[3]. Il est évident que cette loi fut rédigée par un idéaliste, formé à l'école des prophètes. Elle part de la

[1] Deut. XVIII, 2–4. — [2] V. 6–8. — [3] XX, 1, 5–9.

conviction que le sort des batailles ne dépend pas de la force des armées, mais du secours de Dieu. Elle rappelle surtout la prédication du prophète Ésaïe, qui ne cessait de répéter que Juda ne devait pas compter sur le bras de la chair, pour être délivré de la main de ses ennemis, mais uniquement sur l'appui de Jahvé[1].

A cette loi viennent s'ajouter les règles qu'Israël devra observer, quand il assiégera et prendra une ville. Si c'est une ville non cananéenne et qu'elle consente à capituler, sa population sera simplement rendue tributaire. Si elle résiste et oblige les assiégants à la prendre de force, tous les hommes devront être passés au fil de l'épée, tandis que les femmes, les enfants, le bétail et tout le reste du butin deviendront la propriété des vainqueurs. Si par contre il s'agit d'une ville cananéenne, elle devra être dévouée par interdit, c'est-à-dire complètement exterminée, avec tout ce qu'elle renferme, y compris les habitants, afin que les Israélites ne subissent pas leur influence pernicieuse[2]. Cette mesure cadre fort bien avec toutes celles qui tendent à inspirer à Israël une sainte horreur de l'idolâtrie. Quant aux autres ordonnances, elles ont certainement pour but d'adoucir les mœurs guerrières fort barbares de l'antiquité[3]. La preuve qu'en somme notre législation fut inspirée par une tendance humanitaire, toutes les fois que l'idolâtrie n'était pas en jeu, c'est la défense d'abattre, lors d'un siège, les arbres fruitiers pour en construire des retranchements[4].

Cette même tendance se reflète dans les lois suivantes : On restituera à son propriétaire un bœuf, une brebis ou un âne égaré, ou un objet qui s'est perdu ; lorsqu'on voit l'âne ou le bœuf du prochain tombé sur la route, on doit aider à le relever ; il est défendu de prendre la mère d'un nid d'oiseau avec les petits et prescrit d'entourer d'une balustrade les toits des maisons, afin d'empêcher les chutes[5]. Il

[1] Es. XXX, 15—17, 30—33; XXXI, 1 ss., 8 s. — [2] Deut. XX, 10—18. — [3] Comp. II Rois VIII, 12; XV, 16. — [4] Deut. XX, 19 s. — [5] XXII, 1—4, 6—8.

est interdit de livrer l'esclave fugitif à son maître ou de l'opprimer, et il faut l'autoriser à séjourner dans l'endroit qu'il a choisi pour y habiter; on n'exigera pas du frère israélite de l'intérêt pour un prêt quelconque; il est permis de cueillir du raisin dans la vigne du prochain ou des épis de blé dans son champ, pour se rassasier, à la condition de ne pas en emporter[1]. On ne prendra pas en gage le vêtement de la veuve ni les meules du prochain (dont on avait besoin chaque jour pour fabriquer la farine nécessaire à l'entretien du ménage); dans la maison de celui auquel on a fait un prêt, on n'entrera pas pour s'emparer d'un gage, mais on l'attendra dehors et on restituera le gage le jour même, si c'est un vêtement et qu'il appartienne à un pauvre; on n'opprimera pas le mercenaire indigent, qu'il soit Israélite ou non, et on lui donnera le salaire de sa journée avant le coucher du soleil; on ne fera pas mourir les pères pour les enfants ni les enfants pour les pères; on ne portera point atteinte au droit de l'étranger et de l'orphelin; dans la moisson des champs, dans la cueillette des olives et dans la vendange de la vigne, on aura soin de laisser à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve de quoi glaner et grappiller; lorsque, à la suite d'une querelle entre deux hommes, le coupable est condamné à la bastonnade, il ne devra être frappé qu'en présence du juge du nombre de coups mérités, qui ne devront pas dépasser la quarantaine; le bœuf qui foulera le grain ne sera pas emmuselé[2].

La loi suivante se place à un point de vue différent : on coupera sans pitié la main à la femme qui, pour venir au secours de son mari dans une rixe, saisira l'adversaire aux parties honteuses[3]. Ici l'idée de pureté apparaît de nouveau. Et de même que notre code prend les mesures les plus sévères contre l'idolâtrie, parce qu'elle aurait souillé Israël et l'aurait empêché d'être un peuple vraiment saint, de

[1] XXIII, 16 s., 20, 25 s. — [2] XXIV, 6, 10—XXV, 4. — [3] XXV, 11 s.

même il prescrit dans ce cas spécial d'agir sans pitié, afin que la sainteté d'Israël ne soit point compromise.

Le dernier morceau législatif de notre document renferme deux suppléments liturgiques. Il ordonne que les prémices de tous les produits du sol soient mises, par chaque fidèle, dans une corbeille et apportées au seul sanctuaire légal, pour y être offertes à Jahvé. Le législateur indique en même temps la prière qui devra accompagner l'offrande, et ajoute qu'à cette occasion on devra se réjouir, avec les Lévites et avec les étrangers qui sont au milieu d'Israël, pour tous les biens qu'on a reçus de Jahvé [1]. Cette loi ne cadre pas bien avec XVIII, 4, où il est dit que les prémices du sol doivent être offertes aux prêtres. On a pensé que ce dernier texte était une addition postérieure, ayant pour but d'augmenter les revenus des prêtres [2]. Cette tendance a réellement existé et abouti au Code sacerdotal, qui augmente démesurément ces revenus [3]. D'autres sont portés à voir aussi dans les lois du chapitre XXVI une addition postérieure [4]. Il paraît que presque tous les textes du Deutéronome où il est question de prêtres sont totalement ou partiellement interpolés [5]. Au fond, il faut sans doute distinguer entre une double catégorie de prémices, une partie de celles-ci devant être annuellement employée à de joyeux repas de famille et l'autre, offerte à Jahvé. Cette dernière revenait au prêtre. Cela permet de concilier XVIII, 4 avec les textes qui en diffèrent [6]. Le second supplément est XXVI, 12-15, qui doit être combiné avec XIV, 28, que nous avons passé sous silence. Il en appert que, tous les trois ans, la dîme, au lieu d'être apportée au sanctuaire pour servir à un repas de famille, comme l'ordonne XIV, 22-26, devait être abandonnée aux Lévites, aux étrangers, aux orphelins et aux veuves. Le législateur

[1] XXVI, 1 s., 5—11. — [2] Benzinger, p. 461, en note. — [3] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 13 ss. — [4] Holzinger, p. 294 s.; Nowack, *Archäologie*, II, p. 126. — [5] Steuernagel, *Entstehung*, p. 49 ss., 185 ss. — [6] Même ouv., p. 140, 142 s., en note.

ajoute également ici la prière que le fidèle devait prononcer à cette occasion devant Jahvé.

Dans une conclusion, il rappelle que Jahvé a promis à Israël d'être son Dieu, afin de le disposer à marcher dans ses voies et à observer ses commandements, et que, de son côté, le peuple a dû promettre à son Dieu qu'il lui sera consacré et lui appartiendra particulièrement. Israël obtiendra ainsi la faveur d'être supérieur en gloire à toutes les autres nations[1]. Suit la nomenclature détaillée des bénédictions dont jouira Israël, s'il est fidèle, et des malédictions qui l'atteindront, en cas d'infidélité[2]. On remarquera qu'il y est exclusivement question de bénédictions ou de malédictions terrestres, de saisons fertiles, de récoltes abondantes, de santé, de prospérité et de la domination sur les autres peuples, ou du contraire de tout cela. Dans un dernier morceau, le législateur déclare qu'il a mis devant Israël la vie et le bien, la mort et le mal, en lui prescrivant d'aimer Jahvé, son Dieu, de marcher dans ses voies et d'observer ses commandements, afin de vivre, de multiplier et d'être heureux dans le pays où il va entrer. Il l'invite finalement à choisir la vie et la prospérité, en se décidant pour l'amour de Dieu et une fidèle obéissance envers lui; il l'assure que, de cette façon, il pourra prolonger ses jours et demeurer dans le pays que Jahvé a juré aux pères de leur donner[3].

Passons maintenant à la seconde source du Deutéronome primitif, que nous appellerons B pour la distinguer de la première, que nous désignerons par A. B présente cette particularité qu'il s'adresse, sinon exclusivement, du moins fréquemment et de préférence, aux Israélites à la seconde personne du pluriel, tandis que l'autre parle invariablement à Israël à la seconde personne du singulier, comme les codes plus anciens[4]. Dans les textes de B où nous rencontrons aussi cette dernière forme, nous avons probablement devant

[1] Deut. XXVI, 17—19. — [2] XXVIII, 1—8, 12—13^{a}, 15—20, 23—25^{a}, 43 s. — [3] XXX, 15 s., 19^{b}—20. — [4] Ex. XX, 1—17; XXI—XXIII; XXXIV, 10—26.

nous des morceaux empruntés à des sources plus vieilles et qui ont textuellement passé dans le nouveau code.

Celui-ci s'ouvre par quelques paroles d'introduction, où Moïse est censé inviter les Israélites à écouter les lois et les ordonnances qu'il va leur exposer. Il rappelle en outre l'alliance que Jahvé, leur Dieu, a contractée avec eux au mont Horeb. Il insiste sur le fait que c'est avec eux mêmes, qui tous vivent encore, que cette alliance a été traitée, et non avec les pères [1]. Nous constatons ici déjà une différence importante entre A et B. La première source ne parle jamais du mont Horeb ou Sinaï et Moïse paraît y donner ses lois à Israël au moment où celui-ci va entrer dans le pays de Canaan et se trouve, par conséquent, dans les plaines de Moab. Notre source part au contraire de l'idée qu'on se trouve encore dans le désert du Sinaï, puisqu'il dit formellement que tous ceux avec lesquels l'alliance du Sinaï fut conclue sont encore en vie [2]. La suite de notre préambule est Deutéronome V, 23 – 28, qui nous apprend que le peuple d'Israël eut peur, parce que Jahvé lui parlait du milieu du feu [3]; qu'il pria Moïse de s'approcher seul de Dieu, pour écouter ses ordonnances; que Dieu permit aux Israélites de retourner à leurs tentes, tandis que Moïse resta avec lui pour entendre la totalité de ses commandements, qu'il devait ensuite inculquer au peuple. Ce récit se continue plus loin : Moïse rappelle qu'au mont Horeb les Israélites excitèrent la colère divine, et que Jahvé eut la pensée de les détruire; que lui-même passa quarante jours sur la montagne, pour recevoir les tables de l'alliance; que Dieu lui dit ensuite de descendre sans retard, parce que le peuple s'était fait une image de fonte; que Moïse, en face du forfait commis, jeta les deux tables, qu'il portait dans les mains, et les brisa; qu'il brûla le veau d'or et le réduisit en poudre; qu'après cela il se prosterna quarante jours et quarante nuits devant Jahvé et intercéda en faveur du peuple coupable; que là-

[1] Deut. V, 1—4. — [2] Steuernagel, *Rahmen*, p. 26 s. — [3] Comp. v. 4.

dessus Jahvé lui dit de tailler deux tables de pierre comme les premières et de remonter vers lui, et qu'il y grava les paroles qui étaient sur les premières tables ; qu'il lui recommanda également de confectionner une arche de bois, pour y déposer les deux tables, ce qui fut fait ; que Dieu, exauçant encore une fois la prière de Moïse, ne détruisit point son peuple ; les Israélites sont enfin exhortés à circoncire leur cœur et à ne plus raidir leur cou, Jahvé étant le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs[1]. Puis Moïse leur rappelle encore la protection que Jahvé leur a accordée depuis l'Égypte jusqu'au Sinaï et ajoute que ce même Dieu leur aidera à prendre le pays de Canaan, où coulent le lait et le miel ; qu'il donnera à ce pays des pluies fertilisantes, s'ils aiment leur Dieu et le servent de tout leur cœur ; mais qu'ils devront se garder d'adorer d'autres dieux, car dans ce cas la colère de Jahvé s'enflammerait contre eux, il fermerait les cieux, il ne leur enverrait pas de pluie, la terre ne donnerait plus ses produits et eux-mêmes périraient promptement ; que si, au contraire, ils observent les commandements de Dieu, il les rendra maîtres de puissantes nations, leur frontière s'étendra du désert au Liban et de l'Euphrate jusqu'à la Méditerranée : qu'ils choisissent donc entre la bénédiction et la malédiction qui sont placées devant eux[2].

Après cette introduction, qui, à l'instar de l'introduction et de la conclusion du document A, veut stimuler Israël à observer fidèlement les lois de Dieu, notre législateur expose celles-ci et place également en tête la loi fondamentale du Deutéronome, celle qui concerne la centralisation du culte : il ordonne aux Israélites de détruire tous les lieux où les nations qu'ils vont chasser servent leurs dieux, et de n'accomplir leurs actes de piété qu'au seul sanctuaire légal[3]. Cette loi est aussitôt complétée par celle qui défend de planter des aschères à côté de l'autel de Jahvé et de dresser

[1] IX, 8—10, 12—17, 21, 25—29 ; X, 1—5, 10 s., 16—17a. — XI, 2—5, 7, 8b—10a, 11, 13—14a, 16 s., 22—28. — [3] XII, 2, 11 s.

des matséboth[1]. A l'exemple de la source A, B prescrit les mesures les plus sévères contre ceux qui se livreraient à l'idolâtrie. Après avoir défendu, en passant, d'offrir à Jahvé une victime ayant quelque défaut[2], il ajoute que, si dans l'une des villes d'Israël quelqu'un transgresse l'alliance de Jahvé, en allant après d'autres dieux, après le soleil, la lune ou toute l'armée des cieux, il faudra lapider la personne coupable, la main des témoins se levant la première pour frapper ; qu'il faut ainsi ôter le mal du milieu d'Israël, afin que tout le peuple l'entende et craigne[3].

La loi suivante est d'un tout autre genre, elle se rapporte à la royauté. Israël, voulant avoir un roi, devra prendre celui que Dieu choisira au sein de la nation même. Ce roi ne devra pas avoir un grand nombre de femmes, afin de ne pas se détourner du droit chemin, ni beaucoup d'argent et d'or, afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères et qu'il ne se détourne des commandements de Dieu ni à droite ni à gauche[4]. Il y a une grande ressemblance entre cette loi et I Samuel VIII, et les deux morceaux semblent avoir été surtout inspirés par l'exemple de Salomon. Cette loi n'est nullement déplacée dans notre législation, les rois ayant souvent donné, sous tous les rapports, le mauvais exemple aux sujets et les ayant plus particulièrement entraînés à l'idolâtrie, comme Manassé le faisait, au moment où notre auteur écrivait.

Puis notre code défend l'immolation des enfants, la divination, la magie, l'évocation des morts. Il promet par contre que Jahvé suscitera en Israël un vrai prophète, semblable à Moïse, qui n'annoncera que la parole divine et qu'il faudra écouter docilement. Quant au prophète qui aurait l'audace de dire, au nom de Jahvé, une parole que celui-ci ne lui aurait pas commandée ou qui parlerait au nom d'autres dieux, il serait mis à mort[5].

[1] XVI, 21 s. — [2] XVII, 1. Comp. XV, 21. — [3] V. 2—7, 13. — [4] V. 14—15ᵃ, 17, 20. — [5] XVIII, 10—12ᵃ, 16—20.

Plusieurs des lois précédentes de notre document prouvent qu'il ne poursuit pas uniquement ni même avant tout la centralisation du culte, comme la source A, mais plutôt l'abolition de tous les usages païens et, comme nous allons le voir de plus en plus, de tout ce qui pourrait faire d'Israël un peuple infidèle et l'empêcher de jouir des bénédictions divines. Voilà pourquoi nous allons trouver réunies ici les lois les plus diverses, que l'auteur puisait assurément dans des codes plus anciens, ayant déjà pour but de régler la vie publique et privée d'Israël suivant la volonté de Jahvé[1]. Ainsi notre code fait entendre que le meurtrier volontaire qui chercherait la sécurité dans l'une des villes de refuge, serait saisi et livré au vengeur du sang, afin d'être mis à mort; et cette loi doit être appliquée sans pitié, pour faire disparaître d'Israël le sang innocent et lui assurer le bonheur[2]. Si un meurtre se commet dont l'auteur reste inconnu, les anciens de la ville près de laquelle il aura été perpétré devront immoler une génisse qui n'ait point porté le joug, près d'un torrent qui ne tarisse jamais et où il n'y ait ni culture ni semence; ils briseront la nuque à la génisse, dans le torrent, laveront leurs mains sur la victime et invoqueront le pardon de Dieu, afin qu'il n'impute point le sang innocent à son peuple[3]. Une prisonnière de guerre qu'un Israélite voudra prendre pour sa concubine devra préalablement se purifier et pleurer ses parents pendant un mois; et si, au bout d'un certain temps, elle ne plaît plus, elle devra être mise en liberté et non vendue ou traitée en esclave[4]. Dans le cas où un homme a deux femmes qui lui ont donné chacune un fils, et dont l'une est la préférée, il ne lui est pas permis de favoriser le fils de la dernière au détriment de l'autre, si celui-ci est le premier-né; le premier-né ayant droit à une portion double des biens paternels, — probablement à la condition d'avoir soin, après le décès du

[1] Steuernagel, *Entstehung*, p. 155—174. — [2] Deut. XIX, 11—13. — [3] XXI, 1—4, 6—9. — [4] V. 10—14.

père, des membres féminins de la famille, — ce droit d'aînesse doit être scrupuleusement respecté[1]. Un fils rebelle qui n'écoute ni père ni mère et qui ne se laisse pas corriger par les punitions, devra être mis à mort; mais tandis que, dans la haute antiquité, le père avait probablement la latitude d'exécuter la sentence de mort sans consulter qui que ce fût, notre code, voulant obvier aux abus que pouvait entraîner une telle liberté, ordonne que les parents mènent pareil fils vers les anciens de la ville, qui seuls auront le droit de le faire lapider. Le législateur ajoute qu'il faut ainsi ôter le mal du sein d'Israël, afin que tout le peuple entende et craigne[2]. Le cadavre d'un homme puni de pendaison devra être enterré le jour de l'exécution, parce qu'un pendu est sous la malédiction de Dieu et qu'il ne faut pas souiller le pays, en le laissant exposé au delà d'un jour[3]. Une femme ne portera pas un habillement d'homme et un homme ne mettra pas des vêtements de femme : quiconque fait ces choses est en abomination à Jahvé[4]. Ces sortes de déguisements, très répandus dans l'ancienne Syrie, ne favorisaient pas seulement les rapports illicites entre les deux sexes, mais étaient aussi en usage parmi les hiérodules; de là l'interdiction mentionnée[5]. Si notre législateur ajoute la défense de cultiver, dans la même vigne, deux espèces de plantes, de labourer avec un bœuf et un âne attachés ensemble, de porter un vêtement d'un tissu de laine et de lin[6], c'est probablement parce qu'il a trouvé une analogie entre elle et la défense précédente[7]. Les exégètes se sont généralement placés à d'autres points de vue et livrés, à ce sujet, à des conjectures fort diverses[8]. Lorsqu'un homme accusera sa femme d'avoir perdu la virginité avant le mariage, la cause sera portée devant les anciens de la ville par le père de l'accusée; s'il peut produire les pièces de convic-

[1] V. 15—17. — [2] V. 18—21. — [3] V. 22 s. — [4] XXII, 5. — [5] R. Smith, *Old Testament*, p. 365; Driver, à Deut. XXII, 5; Steuernagel, *Entstehung*, p. 167. — [6] Deut. XXII, 9—11. — [7] Steuernagel, endroit cité. — [8] Winer, ouv. cité, II, p. 343, 652 s.

tion qui prouvent que sa fille était vierge en se mariant, l'accusateur sera châtié de coups, obligé de payer une amende de cent sicles d'argent au père de la jeune fille et tenu de garder sa femme tant qu'il vivra, sans pouvoir la répudier; si par contre l'accusation est reconnue fondée, la coupable sera lapidée et le mal ôté ainsi du milieu d'Israël [1]. Dans le même but, le législateur édicte les lois suivantes : les adultères hommes et femmes seront punis de mort; la fiancée, assimilée à la femme mariée, subira le même sort, en cas d'infidélité, ainsi que l'homme qui se sera compromis avec elle; toutefois si la jeune fille a été violentée par ce dernier, il sera seul mis à mort; si une jeune fille non fiancée est séduite, le séducteur devra la prendre pour femme, sans jamais pouvoir la répudier, et il payera au père une indemnité de cinquante sicles d'argent; il est interdit au fils d'épouser la veuve de son père [2]. Notre code s'oppose également à l'admission dans l'assemblée de Jahvé et, par conséquent, au nombre des Israélites, des hommes mutilés, des bâtards, des Ammonites et des Moabites [3]. L'exclusivisme rigoureux appliqué à ces deux peuples trouve sans doute son explication dans l'origine incestueuse que la légende patriarcale leur impute [4]; peut-être aussi dans l'attitude hostile de Moab et d'Ammon envers Juda, à l'époque de la rédaction de notre code [5].

La prescription suivante montre, avec le plus d'évidence, que, si le principal but de B, comme des prophètes, est la constitution d'un peuple saint et pur, cette législation s'engage au fond dans une voie tout autre qu'eux. Les prophètes voulaient former un peuple moralement pur et proposaient comme seul moyen efficace la régénération de la vie, la pratique de la justice et de tout bien. B veut avant tout rendre Israël lévitiquement pur et il s'engage déjà beaucoup dans la voie que suivront les auteurs du Code sacerdotal.

[1] Deut. XXII, 13—21. — [2] XXII, 22—XXIII, 1. — [3] XXIII, 2—4. — [4] Gen. XIX, 30 ss. — [5] Soph. II, 8—11.

C'est ainsi qu'il prescrit à l'armée israélite en campagne les précautions les plus minutieuses quant aux besoins naturels, pour ne pas souiller le camp, où Jahvé est présent, ou pour faire disparaître aussitôt une souillure involontaire arrivée par suite d'un accident nocturne[1].

La prostitution sacrée, qui a joué un si grand rôle dans les anciennes religions sémitiques, est prohibée par notre code, ainsi que l'emploi du salaire de cette prostitution pour l'accomplissement d'un vœu fait à Jahvé[2]. Ces interdictions et d'autres textes prouvent que des pratiques de ce genre existèrent en Israël jusque fort tard[3]. Notre code rattache aux prescriptions précédentes l'ordre d'accomplir sans retard, pour ne pas pécher, un vœu fait à Dieu, en ajoutant toutefois que celui qui s'abstient de faire un vœu ne se rend pas coupable[4]. Il admet, comme une chose qui va de soi, qu'un homme auquel sa femme ne plaît plus la renvoie, en lui donnant une lettre de divorce. Mais il ajoute que, si cette femme épouse un autre homme qui la répudie à son tour ou qui meurt, le premier mari ne pourra plus la reprendre pour sa femme[5]. Le but de cette loi est évidemment d'amener le mari à réfléchir à deux fois, avant de renvoyer sa femme. Le rédacteur de notre code, qui cherche à caser toutes les lois insérées par lui sous la rubrique de la sainteté, a ajouté quelques mots pour présenter les rapports de la femme répudiée avec un autre mari comme une souillure, à l'encontre du point de vue des anciens Hébreux et Sémites[6]. A l'instar d'A, B ordonne qu'un homme nouvellement marié sera exempt du service militaire, et cela pendant un an, afin qu'il puisse réjouir sa femme[7]. On voit que cette mesure a été dictée dans l'intérêt de la femme et non du mari, ce qui lui donne un caractère plus élevé. Celui qui dérobe un frère israélite pour en faire son esclave ou pour le vendre, sera

[1] Deut. XXIII, 10—15. — [2] V. 18 s. — [3] Comp. Am. II, 7 ; Os. IV, 13 s. — [4] Deut. XXIII, 22—24. — [5] XXIV, 1—4. — [6] V. 4. Comp. Steuernagel, *Entstehung*, p. 163—165. — [7] Deut. XXIV, 5.

puni de mort, afin que le mal soit ôté du milieu d'Israël[1]. Le livre de l'Alliance défend, sous la même peine, de voler n'importe quel homme[2]. Lorsqu'un homme marié vient à mourir, sans laisser de fils, sa veuve ne devra se remarier qu'avec le frère du défunt, et le premier-né qu'elle enfantera de cette union portera le nom du premier mari, afin que ce nom ne soit pas effacé d'Israël. Si le frère ne veut pas épouser sa belle-sœur, elle montera à la porte et en informera les anciens. Ceux-ci feront appeler le récalcitrant et l'engageront à remplir son devoir. S'il persiste dans son refus, sa belle-sœur lui ôtera le soulier du pied et lui crachera au visage, en disant : « Voilà comment il faut traiter celui qui refuse d'édifier la maison de son frère. » Sa maison sera en outre appelée la maison du déchaussé[3]. Nous apprenons par Genèse XXXVIII et par le livre de Ruth combien le devoir du lévirat, dont il est ici question, était sacré chez les Hébreux. Mais nous y voyons en même temps qu'à défaut d'un frère du mari décédé, le beau-père ou un autre proche parent pouvait remplir ce devoir. La dernière loi du document B parvenue jusqu'à nous défend l'emploi de faux poids et mesures dans les transactions, afin que les jours d'Israël se prolongent dans le pays que Jahvé lui donne; car quiconque commet une telle iniquité est en abomination à Dieu[4].

L'auteur conclut en disant que Moïse, après avoir achevé de prononcer ces paroles devant tous les Israélites, les exhorta à les prendre à cœur et à les recommander à leurs enfants, pour qu'ils les missent en pratique, vu qu'elles étaient de la plus haute importance, que leur vie en dépendait et qu'en les observant ils prolongeraient leurs jours dans le pays dont ils allaient prendre possession, après avoir traversé le Jourdain[5].

Si maintenant nous comparons encore brièvement les deux

[1] V. 7. — [2] Ex. XXI, 16. — [3] Deut. XXV, 5–10. — [4] V. 13–16. — [5] XXXII, 45–47.

sources du Deutéronome dont nous venons d'indiquer le contenu, nous constatons sans peine la grande supériorité d'A sur B. Le premier de ces documents est un travail vraiment original, le second n'est rien moins que cela. Dans l'introduction, ce dernier présente principalement un caractère historique, vu qu'il n'est, en grande partie, qu'un extrait de la source élohiste du Pentateuque[1]. Dans le corps de l'ouvrage, il ne fait guère que reproduire des lois plus anciennes, en y apportant de légères modifications, qui souvent ne cadrent pas avec elles[2]. Et nous avons déjà vu que, pour créer un peuple saint, il s'efforce bien plus d'inculquer à Israël une observation stricte des lois rituelles que la régénération des cœurs et la transformation de la vie. Ce qui lui manque en outre, c'est l'unité. Son auteur semble avoir cherché à ne rien oublier parmi toutes les prescriptions dont l'observation lui paraissait nécessaire pour rendre Israël pur et heureux, plutôt qu'à réveiller dans les esprits de grandes pensées, capables d'inspirer des actes nobles et généreux. Il en est tout autrement de la source A. Dès les premières paroles, elle insiste sur la nécessité d'aimer Dieu, afin de pratiquer ses commandements. Ensuite elle fait grandement ressortir les bienfaits dont Jahvé a comblé son peuple, pour faire naître dans les cœurs la reconnaissance envers lui et les porter à la fidélité. Dans la partie législative, une pensée dominante imprime à toutes les lois leur cachet particulier. Ce code tend avant tout à la centralisation du culte au temple de Jérusalem. L'auteur a vu dans celle-ci le meilleur moyen de porter un coup mortel à l'idolâtrie. Puis il a fait un choix parmi les lois existant en Israël. Il a, d'un côté, porté de préférence son attention sur les ordonnances qui avaient besoin d'être modifiées, afin de rendre possible la centralisation du culte. De l'autre, il a cru devoir recueillir celles qui poursuivaient un but humanitaire et qui tendaient à

[1] Steuernagel, *Rahmen*, p. 24—26. — [2] Steuernagel, *Entstehung*, p. 67 ss., 166 ss.

adoucir les mœurs. L'auteur de B n'était au fond qu'un scribe, comme il en surgira de plus en plus parmi les Juifs. Celui d'A était réellement un penseur. Il était tout pénétré des conceptions les plus sublimes des prophètes du VIIIe siècle et il a cherché à les incarner dans son travail. C'est à lui qu'est principalement dû le souffle puissant et sympathique qui traverse le Deutéronome. Ce sont les emprunts faits à son ouvrage qui ont donné à ce livre sa valeur durable.

Malgré les différences qui existent entre nos deux sources, elles ont pu être combinées à cause des points de contact qui les rapprochent. L'une et l'autre se prononcent en faveur de la centralisation du culte. Les deux condamnent l'état religieux et moral de leur peuple et poussent à une réforme. Les deux professent les mêmes conceptions rémunératrices, empruntées aux prophètes du VIIIe siècle. Chacune fait dépendre de l'observation de la Loi la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Cette même tendance fondamentale de nos deux codes facilitait leur combinaison et porta le compilateur à faire ce travail. Nous ne sommes d'ailleurs pas réduit à de pures conjectures à ce sujet. S'il n'est pas possible de distinguer partout les additions du premier rédacteur deutéronomiste de celles qui furent faites plus tard par la même école, sa main est assez reconnaissable dans un certain nombre de textes. C'est lui qui aura placé, en tête de son ouvrage, les nouvelles paroles d'introduction que nous lisons dans Deutéronome IV, 44—46a. C'est encore lui qui paraît avoir introduit le décalogue, en le rattachant au préambule de B[1]. De lui semblent également émaner une série de textes où l'on exhorte Israël à pratiquer fidèlement tous les commandements de Dieu et à les inculquer aux enfants ; car on y rencontre le langage et les idées des sources com-

[1] Deut. V, 5—18. Comp. Steuernagel, *Rahmen*, p. 5—7, 53; *Entstehung*, p. 178.

binées[1]. De là les nombreuses répétitions dans le Deutéronome, qui rendent certaines de ses pages fatigantes ou monotones.

On a souvent pensé de nos jours que le Deutéronome primitif, dont nous venons d'apprendre à connaître le contenu principal, et qui fut promulgué par Josias comme Loi de l'État, fut composé peu de temps avant la réforme de ce roi et en vue de cette réforme. Et comme un assez grand nombre de prescriptions deutéronomiques n'ont aucun rapport avec celle-ci, on était porté à considérer tous ces éléments comme des additions postérieures. D'un autre côté, on était obligé d'admettre une fraude pieuse, chez les auteurs du code de Josias, et d'en attribuer au prêtre Hilkia, qui prétendait avoir fortuitement trouvé ce code dans le temple, une large part de responsabilité[2]. Les études de M. Steuernagel permettent de rectifier ce point de vue de la critique moderne. Il en ressort que notre code ne fut composé que peu à peu et qu'il fut probablement achevé sous le règne de Manassé. Il avait assurément pour but de provoquer une réforme, mais non la réforme de Josias, faite au nom de l'État et avec l'appui de la force publique. Il voulait y contribuer, comme tous les écrits prophétiques et tous les codes d'Israël, en agissant sur l'opinion publique. Nos auteurs comptaient uniquement sur l'action des promesses et des menaces renfermées dans leur ouvrage. Le Deutéronomiste, après avoir achevé son travail, l'aura déposé dans le temple, afin d'en assurer la conservation et la publication au moment favorable, celle-ci étant impossible de son temps, sous le règne de Manassé. La partie de II Rois XXII qui raconte la découverte de ce code par Hilkia, gagne donc en historicité. Même le fait que les auteurs qui ont successivement élaboré notre code l'ont attribué à Moïse, ne peut pas être considéré

[1] Deut. V, 29—VI, 3, 6—9, 14, 16—25; VII, 5, 7 s., 11—12[a], 16[b], 25 s.; VIII, 1—6, 19 s.; XII, 25, 28—31; XIII, 1, 4[b]—5, 19; XIV, 29; XV, 5 s.; XVI, 20; XVIII, 9, 12[b]—14. Comp. Steuernagel, *Rahmen*, p. 50 ss.; *Entstehung*, p. 176 ss. — [2] Holzinger, p. 325 ss.

comme une fraude, puisque tous se laissaient guider, dans leur travail, par des lois plus anciennes et censément mosaïques [1].

CHAPITRE XXI

DE LA MORT DE JOSIAS A LA RUINE DE JÉRUSALEM

§ 1. Les événements politiques.

La réforme de Josias fut bientôt compromise par la mort prématurée de ce roi. Vers 608, Cyaxare, roi des Mèdes, forma une alliance avec Nabopolassar, — qui s'était fait proclamer roi de Babylone, — pour porter le coup de mort à l'empire assyrien, grandement ébranlé depuis de longues années. L'Égypte, qui avait à sa tête un nouveau roi conquérant, Néco II, voulut profiter des circonstances pour avoir sa part des dépouilles de l'empire asiatique, menacé dans son existence, en s'emparant de la Syrie. L'armée égyptienne se mit en campagne et se trouvait déjà au nord du mont Carmel, quand Josias essaya de lui barrer le chemin. Ce roi, qui avait peut-être déjà pris possession de presque tout l'ancien royaume d'Israël ou qui avait l'intention de le faire, craignait sans doute d'être entravé dans ses projets. La rencontre eut lieu à Meguiddo. L'armée judéenne fut complètement battue par les troupes beaucoup plus nombreuses de l'Égypte. Josias lui-même reçut une blessure mortelle [2]. Il fut amèrement regretté de son peuple [3].

La défaite et la mort de ce roi furent un coup fatal pour

[1] Steuernagel, *Rahmen*, p. 54 s.; *Entstehung*, p. 81 ss., 180 ss. — [2] II Rois XXIII, 29 s.; Duncker, II, p. 496 s.; Meyer, I, § 480—482. — [3] Jér. XXII, 10. Comp. II Chron. XXXV, 25.

son œuvre réformatrice. Celle-ci fut certainement entreprise et poursuivie dans l'espoir de former un peuple de Dieu vraiment fidèle, afin que la bénédiction divine pût abondamment reposer sur lui, selon les promesses du code deutéronomique. Josias ne put commettre l'imprudence d'attaquer, avec des forces relativement faibles, la grande armée égyptienne, qui n'en voulait au fond nullement à son royaume, que parce que lui et ses conseillers étaient intimement persuadés que Jahvé, dans sa toute-puissance, lui donnerait nécessairement la victoire, vu la fidélité exemplaire dont le roi et son peuple faisaient preuve envers lui. Mais quand cet espoir eut été si cruellement déçu, la foi en Jahvé dut être sérieusement ébranlée dans bien des cœurs. La réforme de Josias, qui avait rompu avec des usages séculaires, profondément enracinés dans les mœurs, fut momentanément compromise; et elle l'aurait sans doute été pour longtemps, si l'exil n'avait pas produit bientôt un nouveau et complet revirement dans les esprits. En face du sort malheureux de Josias, le peuple devait être amené à se demander si ce roi n'avait pas fait fausse route. Sous ses prédécesseurs, qui avaient pratiqué les anciens usages idolâtriques sur les hauts lieux et s'étaient même adonnés aux cultes étrangers, la paix et la prospérité avaient régné, tandis que l'innovation introduite par lui fut suivie d'une grande catastrophe. Les dieux dont il avait voulu écarter le culte, ne se sont-ils pas vengés? Ils doivent être aussi puissants ou même plus puissants que Jahvé, puisque celui-ci n'a pas pu sauver son fidèle serviteur Josias. Jahvé lui-même ne désapprouve-t-il pas la disparition des hauts lieux, où il fut adoré pendant des siècles par les pères? Voilà les réflexions qui s'imposaient à la foule. Et la conclusion pratique que beaucoup en tirèrent, c'est qu'il fallait revenir au culte traditionnel et au syncrétisme d'autrefois. De là la recrudescence de l'idolâtrie, que nous allons constater. De là aussi, chez certains esprits, le doute, la pensée que Jahvé n'était pas parfaitement juste, puisqu'il

laissait succomber ses fidèles adorateurs, au lieu de leur accorder la protection qui leur était due. Ce doute s'affirma dans la phrase ironique : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des enfants en ont été agacées [1]. »

Après la mort de Josias, survenue en 608, le peuple éleva Joachaz, l'un de ses fils, sur le trône, bien que Joïakim, son frère, fût plus âgé que lui [2]. Les Juifs avaient évidemment une prédilection pour le puîné. Le règne de Joïakim fournira d'ailleurs la preuve qu'il était un roi peu digne et peu capable. Joachaz lui était probablement supérieur. Si l'on nous dit que le dernier fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé, comme ses pères [3], c'est une redite machinale du rédacteur des livres des Rois. Comment ce roi aurait-il pu faire beaucoup de mal, pendant les trois mois qu'il occupa le trône? Pouvait-on dire, en toute vérité, qu'il fit du mal comme ses pères, alors que son père immédiat était le fidèle Josias, dont on nous fait, à la même page, le plus grand éloge [4]? Les quelques paroles consacrées par Jérémie à ce prince, qu'il appelle Schallum, ne respirent que la compassion [5], ce qui semble prouver qu'il était plus à plaindre qu'à blâmer.

Joachaz, après son avènement, se rendit dans le camp de Néco, à Ribla, ville du territoire de Hamath, probablement pour faire sa soumission. Mais il fut mis dans les chaînes et transporté en Égypte, où il mourut. Néco confia la couronne de Juda à Éliakim, fils aîné de Josias, et lui donna le nom de Joïakim, pour marquer sa suzeraineté sur le nouveau roi. Il imposa au pays une contribution de cent talents d'argent et de dix talents d'or [6]. Une taxe spéciale fut levée pour recueillir cette somme. Joïakim surchargea en outre le peuple de corvées, pour élever des constructions luxueuses. Il s'occupa en général de ses intérêts personnels plus que de ceux de ses sujets [7]. Aussi les reproches dirigés

[1] Jér. XXXI, 29; Ez. XVIII, 2. — [2] Comp. II Rois XXIII, 31 avec v. 36. — [3] V. 32. — [4] V. 25. — [5] Jér. XXII, 10—12. — [6] Voy., pour ce dernier chiffre, Thenius, à II Rois XXIII, 33. — [7] II Rois XXIII, 33—35.

contre lui semblent-ils beaucoup plus fondés que ceux que nous avons relevés à l'adresse de son prédécesseur [1]. Jérémie fait de lui un portrait peu flatteur. Il lui reproche d'élever de vastes constructions sans payer les ouvriers, de ne pas pratiquer la justice comme son père, de ne pas juger équitablement les pauvres, de se livrer à la cupidité, de répandre le sang innocent, d'exercer l'oppression et la violence; et il annonce que le décès de ce roi ne provoquera pas des larmes et des regrets, comme celui de son père, mais qu'il aura la sépulture d'un âne [2].

La quatrième année du règne de Joïakim (604), Néco, après avoir soumis à son pouvoir toute la Syrie, s'avança du côté de l'Euphrate, pour s'annexer d'autres provinces de l'ancien empire assyrien. Mais Nabopolassar, qui, avec le concours des Mèdes, avait réussi à mettre fin à cet empire et à conserver ainsi le trône de Babylone, envoya contre Néco une puissante armée, à la tête de laquelle il plaça son fils Nébucadnetsar. Celui-ci vainquit si complètement les Égyptiens à Karkemisch qu'ils durent se retirer dans leur pays et abandonner toutes les conquêtes qu'ils avaient faites en Syrie. Nébucadnetsar, pour leur enlever toute velléité de revenir, s'avança même jusqu'aux frontières de leur pays. Il s'assujettit aussi le royaume de Juda [3]. Au bout de trois ans, Joïakim, comptant probablement sur l'appui de l'Égypte, se révolta contre son nouveau suzerain. Mais il mourut bientôt, après onze ans de règne (607-597), en sorte que la vengeance qu'il s'était attirée retomba sur son successeur [4].

La révolte de Joïakim eut pour conséquence l'invasion de la Judée par l'armée chaldéenne. C'est dans ces circonstances que Joïakin, âgé de dix-huit ans seulement, dut

[1] V. 37. — [2] Jér. XXII, 13—19. — [3] II Rois XXIV, 7; Jér. XLVI, 2; Duncker, II, p. 498 ss.; Meyer, I, § 483; Maspero, *Histoire*, p. 539—541. — [4] II Rois XXIII, 36; XXIV, 1, 5 s. V. 2—4 de ce chapitre est une addition du dernier rédacteur et ne mérite pas d'être pris en considération : Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 420 s. ; Cornill, *Einleitung*, p. 116.

remplacer sur le trône de Juda son père Joïakim. A peine y était-il monté, que Jérusalem fut assiégée par l'armée de Nébucadnetsar. Celui-ci arriva lui-même sur les lieux. Joïakin, se sentant incapable de soutenir un long siège et ne comptant pas sur le secours que son père avait attendu de l'Égypte, se rendit au roi de Babylone, après trois mois de règne. Le vainqueur l'emmena captif à Babylone, ainsi que sa mère, ses femmes, ses eunuques, les grands du pays, les guerriers, les charpentiers et les serruriers. Il emporta aussi une partie des ustensiles du temple [1].

Après avoir ainsi affaibli Juda, Nébucadnetsar plaça à sa tête Matthania, fils de Josias et oncle de Joïakin, en lui donnant le nom de Sédécias. Celui-ci avait vingt et un ans, au moment où il monta sur le trône, en 596 [2]. Tout en portant le titre de roi, il n'était en réalité qu'un simple satrape. S'il avait été un chef capable, possédant assez de sagesse et d'énergie pour se plier aux circonstances, pour rester soumis au pouvoir des Chaldéens et pour engager son peuple dans les voies de la justice, comme Jérémie ne cessait de l'y exhorter, la ruine du royaume de Juda aurait pu être évitée. Mais c'était un caractère faible, qui se laissait trop influencer par son entourage et dominer par les anciennes faiblesses de son peuple. Sous son règne, les plus grandes iniquités continuèrent à être commises par le peuple et par ses chefs, y compris les prophètes et les prêtres. On se livrait aussi à l'idolâtrie, et cela d'autant plus que bien des gens étaient arrivés à la conviction que Jahvé avait abandonné son pays [3]. Il y en avait également qui se berçaient de grandes illusions et qui vivaient dans une fausse sécurité, se persuadant, selon la croyance traditionnelle sur la rémunération, que les compatriotes expatriés étaient les vrais coupables, tandis qu'eux, ayant eu le privilège de rester dans la patrie, étaient agréables à Dieu et assurés de ses bénédictions. En Juda et en exil, certains

[1] II Rois XXIV, 8—16. — [2] V. 17 s. — [3] Ez. VIII, 12; IX, 9.

prophètes entretenaient d'ailleurs les esprits dans l'illusion, en annonçant que sous peu l'empire chaldéen succomberait. Tout cela ressort des prophéties de Jérémie et d'Ézéchiel que nous aurons à étudier un peu plus loin.

A un moment donné, Sédécias secoua le joug étranger, aiguillonné sans doute par les ambitieux de la cour. Il fut encouragé à se rendre indépendant par les velléités qu'eurent Édom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon de faire de même. Des députations lui avaient été envoyées de leur part, pour s'entendre avec lui touchant leurs projets de révolte[1]. On comptait aussi sur l'appui de l'Égypte[2]. Nous ne savons pas au juste quand Sédécias leva l'étendard de la rébellion. Ce ne fut probablement pas longtemps avant la répression que Nébucadnetsar vint lui infliger. Celui-ci envahit de nouveau le pays et s'empara de presque toutes les villes. Puis il vint mettre le siège devant Jérusalem, la neuvième année du règne de Sédécias[3]. Les exilés suivirent cette campagne avec un intérêt palpitant[4]. L'armée égyptienne s'avança contre les Chaldéens pendant le siège, de sorte qu'il dut être levé momentanément[5]. Mais bientôt il fut repris et dura dix-huit mois. Cette fois la détresse à Jérusalem atteignit son comble. La famine fut à la fin si grande que des mères dévoraient leurs propres enfants. La onzième année du règne de Sédécias (586), le neuvième jour du quatrième mois, les Chaldéens réussirent à faire une brèche dans le mur d'enceinte. La nuit suivante, Sédécias, avec sa troupe, se fraya un passage à travers l'armée assiégeante et s'enfuit du côté du Jourdain, assurément pour gagner le pays de Galaad. Mais les ennemis le poursuivirent et l'atteignirent avant qu'il eût passé le fleuve. Ses soldats se dispersèrent. Lui-même fut fait prisonnier et conduit dans le quartier général de Ribla. Là ses fils furent égorgés en sa présence, lui-même eut les yeux crevés; il fut en outre

[1] Jér. XXVII, 2 ss. — [2] Ez. XVII, 15. — [3] II Rois XXIV, 20; XXV, 1; Jér. XXXIV, 1, 6 s.; LII, 3 s. — [4] Ez. XVII; XXIV. — [5] Jér. XXXVII, 5 ss. Comp. XXXIV, 21 s.

chargé de chaînes et transporté à Babylone. En même temps, les vainqueurs entrèrent à Jérusalem et s'y livrèrent à tous les horribles excès qui accompagnaient alors la prise d'une ville. La population semble avoir encore opposé, pendant près d'un mois, une résistance désespérée. Mais Nebuzaradan, chef des gardes du roi de Babylone, maître enfin de la situation, fit brûler le temple et le palais royal, ainsi que toutes les maisons de quelque importance; puis il ordonna de raser la ville. Il emmena en captivité toute la population, à l'exception des plus pauvres gens, vignerons et cultivateurs. Les principaux prêtres et chefs de Jérusalem, ainsi qu'une soixantaine d'autres notables, furent conduits devant Nébucadnetsar, à Ribla, et mis à mort. Tous les objets sacrés qui étaient en métal furent brisés et emportés à Babylone [1].

On ne saurait dire au juste quel fut le nombre des déportés. Les chiffres qu'on nous fournit sont contradictoires et les plus élevés restent évidemment au-dessous de la vérité [2]. Les indications chronologiques renfermées dans nos sources, touchant la déportation, laissent également à désirer. D'un côté, on nous dit que la première déportation eut lieu la huitième année du règne de Nébucadnetsar et la seconde, la dix-neuvième année [3]. De l'autre, on avance d'un an chacun de ces événements [4]. Il est certain que la plupart des exilés furent établis dans la Babylonie proprement dite [5], d'où ils revinrent plus tard dans la patrie, en traversant le désert arabique [6].

Après le désastre, les peuples voisins de la Palestine, les

[1] II Rois XXV, 2—21; Jér. LII, 5—27; XXXIX; Lam. II, 20 s.; IV, 10; V, 11 ss. — [2] On a fait bien des conjectures à ce sujet, sans arriver à une solution parfaitement satisfaisante : Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 84 ss.; Stade, *Zeitschrift*, IV, p. 271 ss.; van Hoonacker, *Nouvelles Études sur la Restauration juive*, p. 40 ss.; Meyer, *Die Entstehung des Judenthums*, p. 108 ss. — [3] II Rois XXIV, 12; XXV, 8; Jér. LII, 12. — [4] Jér. LII 28 s. — [5] II Rois XXIV, 15 s ; XXV, 7; Jér. XXIX, 4; XXXIX, 9; XL, 1, 4. — [6] Es. XXXV, 1 ss.; XL, 3 s.; XLI, 17 ss.

Ammonites, les Moabites, les Édomites et les Philistins, qui avaient souvent été en guerre avec les Israélites, donnèrent libre cours à leur joie et se jetèrent sur le pays comme des oiseaux de proie, pour dévorer les maigres ressources que les Chaldéens y auront laissées. Même Tyr et Sidon prirent part à la jubilation générale. Les Édomites se montrèrent particulièrement hostiles contre les Juifs, parce qu'ils convoitaient la possession du pays de Canaan et que, précédemment, ils avaient été plus d'une fois durement opprimés par leurs voisins du nord-ouest. De là la profonde haine des Juifs contre Édom[1].

Les Chaldéens, qui, paraît-il, n'étaient pas encore suffisamment édifiés sur l'esprit récalcitrant des Juifs, nommèrent Guedalia gouverneur de la population qui était restée dans le pays et lui assignèrent Mitspa comme résidence. Ce gouverneur, comme son père Achikam et son grand-père Schaphan, était un ami de Jérémie. Il partageait les vues du prophète et n'éprouvait aucune hostilité contre les Chaldéens. C'est assurément pour cela qu'il fut chargé par eux de gouverner la Judée. Tous les Juifs qui s'étaient dispersés parmi les peuples voisins, lors de la grande catastrophe nationale, se rassemblèrent autour de lui. Il leur conseilla de se soumettre docilement aux maîtres étrangers. Nébuzaradan, chef de l'armée d'occupation, lui confia aussi le personnel de la maison royale de Juda, femmes, enfants et eunuques. Jérémie, qui fut d'abord rangé parmi les prisonniers et conduit enchaîné jusqu'à Rama, fut délivré ensuite et laissé libre d'aller où il voudrait ; il se rendit auprès de Guedalia, pour lui servir de conseiller. On put ainsi jouir momentanément d'une vie paisible[2].

[1] Ez. XXV ss. ; XXXV ; Es. XXXIV, 5 ss. ; LXIII, 1 ss. ; Abd. 10 ss. ; Lam. II, 16 ; IV, 22. — [2] II Rois XXV, 22—24 ; Jér. XL, 1—12. Ailleurs, on présente autrement le sort de Jérémie, dans cette circonstance : Jér. XXXIX, 11—14. Comp. XXXVIII, 28. La relation que nous avons suivie mérite la préférence : Stade, *Geschichte*, I, p. 696, note 2 ; Giesebrecht, à Jér. XL, 1—6.

Mais bientôt l'ancien esprit révolutionnaire prit encore une fois le dessus. Les Juifs restés dans la patrie se disaient que Dieu avait autrefois donné le pays au seul Abraham, et qu'il pouvait donc aussi le leur rendre à eux, malgré leur petit nombre[1]. Outre cela Baalis, roi des Ammonites, qui désirait probablement agrandir son pays au détriment des Juifs, cherchait à faire mourir Guedalia et gagna à sa cause un certain Ismaël, de la famille de David, auquel Guedalia devait apparaître comme un usurpateur des droits de la famille royale de Juda. Ismaël vint avec dix hommes auprès du gouverneur, qui l'accueillit sans défiance, tout en ayant été prévenu des desseins criminels dirigés contre lui. Il fut même reçu à la table de Guedalia et profita de l'occasion pour tuer, avec l'aide de son escorte, et le gouverneur et son entourage. Cela arriva quelques mois seulement après la ruine de Jérusalem. Ensuite le même aventurier attira à Mitspa une caravane de quatre-vingts hommes de Sichem, de Silo et de Samarie, qui se rendaient en deuil sur les ruines du temple, pour y faire des offrandes à Dieu, et les fit presque tous mourir, on ne sait trop pourquoi, peut-être par pur brigandage. Il emmena comme prisonniers les habitants de Mitspa, ainsi que les princesses de la famille royale qui s'y trouvaient, et se dirigea vers le pays des Ammonites. Jochanan, l'un des principaux Juifs, qui avait prévenu Guedalia du danger qu'il courait, ayant appris ce qui venait de se passer, réunit en toute hâte une petite troupe et poursuivit Ismaël. Il réussit à lui enlever tous les prisonniers; mais Ismaël lui-même, avec huit hommes, put s'enfuir chez les Ammonites[2].

Dès lors Jochanan et ceux qui s'étaient groupés autour de lui eurent l'idée de s'enfuir en Égypte, de peur que le roi de Babylone ne se vengeât sur eux de ce qui était arrivé. Avant d'exécuter ce projet, ils prièrent Jérémie de consulter Jahvé, pour savoir au juste ce qu'ils devaient faire. Au bout

[1] Ez. XXXIII, 21—29. — [2] II Rois XXV, 25; Jér. XL, 13—XLI, 16.

de dix jours, le prophète leur répondit qu'ils devaient rester dans le pays, qu'ils trouveraient grâce devant le roi chaldéen, et qu'en s'enfuyant en Égypte ils périraient au contraire par l'épée, par la famine ou par la peste. Le prophète croyait en effet, et il le prédit, que Nébucadnetsar étendrait son pouvoir sur l'Égypte. Comme l'avis du prophète déplaisait à ceux qui l'avaient consulté, ils ne le suivirent pas et se rendirent en Égypte, où ils entraînèrent même Jérémie et son secrétaire Baruc [1].

Ils s'établirent d'abord dans la Basse-Égypte, plus spécialement à Daphné, l'une des principales villes orientales du pays [2], et plus tard aussi à Migdol, à Memphis et jusque dans la Thébaïde [3]. Jérémie crut devoir reprendre son ministère au milieu d'eux, parce qu'ils se livraient à leur idolâtrie accoutumée. Il le fit, hélas ! avec le même insuccès que précédemment. Quand il reprocha aux coupables leur forfait, leur faisant entendre que c'est là ce qui avait causé la ruine de la patrie, ils lui répondirent avec une assurance qui reposait évidemment sur une intime conviction : « Nous ne t'obéirons en rien de ce que tu nous as dit au nom de Jahvé. Mais nous voulons agir comme l'a déclaré notre bouche, offrir de l'encens à la reine du ciel et lui faire des libations, comme nous l'avons fait, nous et nos pères, nos rois et nos chefs, dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem. Alors nous avions du pain pour nous rassasier, nous étions heureux et nous n'éprouvions pas de malheur. Et depuis que nous avons cessé d'offrir de l'encens à la reine du ciel et de lui faire des libations, nous avons manqué de tout et nous avons été consumés par le feu et par la famine [4]. » Au point de vue de la religion traditionnelle, ce raisonnement était irréfutable; car on mesurait toujours la valeur d'une religion aux avantages extérieurs qu'elle était censée procurer. Or la réforme de Josias, qui avait mis fin à l'ido-

[1] II Rois XXV, 26; Jér. XLI, 16—XLIII, 13. — [2] Jér. XLIII, 7 ss. — [3] XLIV, 1. — [4] V. 2 ss.

lâtrie séculaire d'Israël, fut suivie de grandes calamités, comme on ne les avait pas vues du temps de Manassé, où l'idolâtrie pouvait se donner libre cours. Les prophètes s'étaient, à la vérité, élevés à un point de vue supérieur, plus spiritualiste. Mais la masse du peuple ne sut pas les suivre. Et voilà pourquoi Jérémie eut beau répéter à ses interlocuteurs que les malheurs qui avaient atteint la Judée allaient s'étendre à l'Égypte et les entraîner dans la ruine générale [1], ces menaces ne firent pas beaucoup d'impression et ne convertirent personne. Aussi est-il vraisemblable que la tristesse et les amertumes dont le grand prophète d'Anathoth fut tant abreuvé, pendant son ministère en Judée, furent son sort jusqu'à la fin de ses jours. Cette fin nous est inconnue ; mais il est probable que Jérémie mourut en Égypte. Nous aimons à croire que le grand prophète, si peu compris de ses contemporains, n'eut plus à souffrir trop longtemps ; car il n'était plus jeune, en arrivant dans le pays des Pharaons.

Quant aux Juifs restés dans la patrie, nous n'apprenons à peu près rien à leur sujet. Il est à présumer qu'à la suite du meurtre de Guedalia les Chaldéens emmenèrent en Babylonie un troisième contingent. Suivant Jérémie LII, 28—30, il y eut positivement une triple déportation des Juifs, la septième, la dix-huitième et la vingt-troisième année du règne de Nébucadnetsar. Cette notice peut fort bien reposer sur un fond historique, même si les chiffres des déportés qu'elle indique sont de beaucoup au-dessous de la vérité. Il serait même étonnant que l'autorité chaldéenne n'eût pas vengé l'assassinat du gouverneur de la Judée établi par elle. Si cette supposition est fondée, on s'explique fort bien qu'à la fin il n'y eut plus dans le pays qu'une population pauvre et clairsemée, composée exclusivement ou à peu près de vignerons et de laboureurs [2] ; car à chaque déportation les personnes les plus notables et les plus influentes furent emmenées de préférence.

V. 20 ss. — [2] II Rois XXV, 12.

§ 2. L'activité de Jérémie sous Joïakim. Habacuc.

1° Dès les débuts du règne de Joïakim, Jérémie reprit le ministère de la parole, à l'instar de ce qu'il avait fait avant la réforme de Josias. Et toutes les anciennes infidélités ayant reparu, il prêcha de nouveau sur le même ton sévère, dévoilant impitoyablement les vices du peuple et de ses chefs et leur annonçant les plus grands châtiments, au cas où ils ne changeraient pas de conduite. Il ressort clairement de ses prophéties de ce temps que l'idolâtrie et des égarements moraux de tout genre avaient repris le dessus en Juda. Cela prouve que la réforme de Josias n'avait pas jeté de bien profondes racines et que le revers de fortune qui atteignit ce roi suffit pour produire un revirement prononcé en sens contraire. On n'abandonna sans doute pas Jahvé. On lui offrit même de nombreux sacrifices et l'on se reposa là-dessus pour vivre dans une fausse sécurité. On se disait que Jahvé saurait protéger son temple envers et contre tous les ennemis, comme il l'avait fait du temps d'Ézéchias. Jérémie s'appliqua à dissiper ces illusions, en proclamant bien haut que les Judéens ne trouveraient le salut que dans un changement radical de leur conduite.

C'est ce qui ressort des premiers discours de Jérémie prononcés sous Joïakim[1]. A l'occasion d'un jour de fête, le prophète se plaça dans le parvis du temple, pour annoncer à tous ceux de Juda qui venaient y faire leurs adorations que, s'ils négligeaient davantage de suivre la Loi que Jahvé leur

[1] VII, 1—IX, 21 ; X, 17—25 ; XXVI. Jér. VII reproduit assez complètement les paroles que le prophète fit entendre au commencement du règne de Joïakim. Chap. XXVI renferme un court résumé du même discours, mais outre cela des détails fort intéressants sur les circonstances au milieu desquelles Jérémie éleva ses protestations et sur l'accueil que leur fit le public.

avait donnée et d'écouter les paroles de ses serviteurs les prophètes, le temple de Jérusalem serait traité comme Silo et que la ville elle-même serait un objet de malédiction pour toutes les nations de la terre. Là-dessus les prêtres, les prophètes et tout le peuple se saisirent de lui et le menacèrent de mort. Mais un certain nombre de chefs influents, survenus à ce moment, prirent énergiquement la défense de Jérémie et empêchèrent le peuple aveugle et ses conducteurs spirituels fanatiques d'exécuter leur mauvais dessein[1]. Un autre prophète, Urie de Kiriath-Jearim, qui avait prêché dans le même esprit que Jérémie, fut menacé de mort par le roi et s'enfuit en Égypte; mais Joïakim le fit saisir, ramener à Jérusalem et mettre à mort par l'épée[2].

Dans VII, 2—VIII, 3, qui reproduit d'une manière plus détaillée les idées émises par Jérémie dans les circonstances indiquées, le prophète constate que les Juifs accordent une confiance aveugle au temple de Jérusalem et se prosternent devant Jahvé, tout en dérobant, en tuant, en commettant des adultères, en se parjurant et en offrant de l'encens à Baal. De là la menace que le temple sera détruit comme celui de Silo et que les Juifs seront rejetés comme la postérité d'Éphraïm. Le prophète reproche également aux Juifs de se livrer au culte de la reine du ciel[3], et de n'avoir pas écouté les prophètes que Dieu n'a cessé de leur envoyer depuis la sortie d'Égypte, mais d'avoir placé des idoles abominables dans le temple et bâti des hauts lieux à Topheth, dans la vallée de Ben-Hinnom, pour brûler leurs fils et leurs filles. Ils vont s'attirer ainsi, dit-il, les plus sévères châtiments de Dieu, la ruine du pays et la déporta-

[1] XXVI, 1—19, 24. — [2] V. 20—23. — [3] C'est bien « reine du ciel » qu'il faut traduire ici, bien qu'on ne puisse pas dire au juste quelle Divinité fut désignée par là, si ce fut la lune ou la planète Vénus : Kuenen, *Abhandlungen*, p. 186 ss. ; Smend, p. 270, note 2 ; Giesebrecht, à Jér. VII, 17 s. ; Nowack, *Archäologie*, II, p. 308 s. ; Tiele, *Religion*, I, p. 357 ss. ; *Encyklopädie* de Herzog, 3e éd., II, p. 155 s.

tion. Le même point de vue se retrouve dans les autres morceaux qui semblent appartenir à la même époque [1].

Plus loin Jérémie raconte que, sur l'ordre de Dieu, il avait exhorté Jérusalem et les villes de Juda à écouter les paroles de l'alliance, c'est-à-dire le code deutéronomique; mais que ces exhortations ne furent pas écoutées, que les hommes de Juda et les habitants de Jérusalem retournèrent aux iniquités de leurs pères, qu'ils servirent d'autres dieux; que Juda a autant de dieux que de villes et que Jérusalem a dressé autant d'autels aux idoles qu'il y a de rues [2]. Le prophète prédit, sous une forme symbolique, le rejet du peuple coupable. Dieu lui dit d'acheter une ceinture de lin et de la mettre sur ses reins, puis de la cacher du côté de l'Euphrate, dans la fente d'un rocher, et de la chercher de nouveau, quand elle sera complètement gâtée. Juda et Jérusalem, orgueilleux et méchants, qui refusent d'écouter les paroles de Jahvé et servent d'autres dieux, seront semblables à cette ceinture, qui n'est plus bonne à rien [3]. Puis les Judéens, y compris les rois, les prêtres et les prophètes, sont comparés à des cruches remplies de vin qu'on brise les unes contre les autres [4]. Ils sont également exhortés à rendre gloire à Dieu, avant qu'il fasse venir les ténèbres [5]. Finalement le prophète annonce derechef l'arrivée de la puissance septentrionale qui viendra châtier les Judéens, habitués à mal faire et aussi incapables de faire le bien que l'est

[1] VIII, 4—23; IX, 1—21; X, 17—25. IX, 22—25 peut fort bien provenir de Jérémie, mais il ne se trouve pas à sa vraie place, tandis que X, 1—16 est inauthentique, suivant l'avis des meilleurs exégètes. Voy. en particulier Giesebrecht, à ces passages. — [2] XI, 1—14. Cette notice provient d'une époque où le code de Josias fut de nouveau transgressé, du règne de Joïakim sans doute. V. 15—17 paraît aussi être authentique, mais sans se rattacher ni à ce qui précède ni à ce qui suit. Comp. Giesebrecht, à XI, 1—17. Quant à XI, 18—XII, 6, il a déjà été pris en considération, et XII, 7—17 le sera plus loin. — [3] XIII, 1—11. — [4] V. 12—14. — [5] V. 15—17. V. 18 s. semble se rapporter à Joïakin et à sa mère et être une interpolation.

un Éthiopien de changer sa peau ou un léopard ses taches[1].

Dans un morceau qui paraît appartenir à la même période que les précédents[2], le prophète décrit une grande sécheresse, qui avait probablement sévi dans le pays[3]. Il adresse une fervente prière à Dieu en faveur de son peuple. Mais Jahvé refuse d'écouter cette requête, à cause des crimes de Juda. Il engage même le prophète à ne plus intercéder pour son peuple, au jeûne, aux supplications ou aux sacrifices duquel il n'aura plus aucun égard, mais qu'il détruira par l'épée, la famine et la peste[4]. Jérémie répond que les prophètes disent aux Juifs qu'ils ne verront pas d'épée et n'auront pas de famine, mais que la paix leur est assurée. Jahvé déclare que ces prophètes ne sont pas envoyés par lui, qu'ils ne disent que du mensonge, et qu'eux et leurs familles seront atteints par les plus grandes calamités[5]. Vient une nouvelle supplication pour que Dieu ait compassion de son peuple[6]. Mais Jahvé répond que, même si Moïse et Samuel se présentaient devant lui pour intercéder en faveur des Juifs, il ne leur serait point favorable; qu'il leur enverra au contraire l'épée pour les tuer, les chiens pour les traîner, les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre pour les dévorer; qu'il les rendra un objet d'effroi pour tous les royaumes de la terre, à cause de Manassé et de tout ce qu'il a fait à Jérusalem; qu'il est las d'avoir compassion, qu'il privera son peuple d'enfants et le fera périr[7].

Aux passages précédents se rattache XVI, 1—XVII, 4, sauf deux fragments qui n'en faisaient pas partie primitivement[8]. Dans le reste de cette péricope, Jahvé enjoint à Jérémie de ne pas prendre de femme, afin de ne pas avoir d'enfants, parce que toutes les familles du pays périront. De même le prophète ne devra pas prendre part aux céré-

[1] V. 20—27. Comp. Giesebrecht sur tout ce chapitre. — [2] XIV, 1—XV, 9. Voy. Giesebrecht là-dessus. — [3] XIV, 1—6. — [4] V. 7—12. — [5] V. 13—18. — [6] V. 19—22. — [7] XV, 1—9. — [8] XVI, 14 s. et 18—21 : Giesebrecht, à Jér. XVI.

monies de deuil ou aux fêtes de réjouissance, parce que les unes et les autres cesseront. Si les Juifs lui demandent pourquoi Jahvé les menace de si grands malheurs, il devra répondre que c'est parce que leurs pères l'ont abandonné pour servir d'autres dieux, et qu'eux-mêmes ont fait le mal encore plus que leurs pères. Dieu enverra parmi eux une multitude de pêcheurs pour pêcher et une multitude de chasseurs pour chasser. Leur iniquité est en effet écrite avec un burin de fer, avec une pointe de diamant, sur la table de leurs cœurs et sur les cornes de leurs autels. Ils pensent à leurs aschères, près des arbres verts et sur les collines élevées. Ils seront livrés au pillage et asservis à leur ennemi dans un pays inconnu. Ils ont allumé le feu de la colère de Dieu, et il brûlera toujours.

Nous savons déjà que, la quatrième année du règne de Joïakim (604), Jérémie reçut l'ordre divin de mettre par écrit toutes les paroles qu'il avait prononcées jusque-là. Il en fit la dictée à son secrétaire Baruc. L'année suivante, au neuvième mois, on célébra un jeûne public à Jérusalem; Jérémie en profita pour charger Baruc de se rendre au temple et d'y lire devant le peuple toutes ses prophéties. Cette lecture fut faite dans la chambre de Guemaria, fils de Schaphan, située dans le parvis supérieur, à l'entrée de la porte neuve. Elle fit une profonde impression sur les auditeurs. Un fils de Guemaria, Michée, qui en avait été vivement affecté, descendit au palais royal et informa tous les chefs réunis dans la chambre du secrétaire royal de ce qui venait de se passer. Ceux-ci mandèrent Baruc auprès d'eux et lui firent lire toutes les paroles du livre. Ils en furent effrayés, lui dirent qu'ils allaient en référer au roi et lui conseillèrent, à lui et à Jérémie, de se cacher. Le roi se fit à son tour donner lecture du contenu de ce livre; mais après en avoir entendu quelques feuilles seulement, il les coupa avec un canif et les jeta au feu, — on était en hiver, — malgré les instances d'Elnathan, de Delaïa et de Guemaria, qui le prièrent de ne pas détruire le livre. Il ordonna

ensuite l'arrestation de Baruc et de Jérémie. Mais ceux-ci s'étaient si bien cachés qu'ils ne furent pas découverts. Autrement ils auraient probablement été mis à mort, comme Urie. Dieu enjoignit au prophète de consigner à nouveau les paroles contenues dans le premier livre et d'annoncer à Joïakim que le roi de Babylone viendrait détruire son pays, qu'aucun des siens ne monterait sur le trône de David, que lui, ses serviteurs et son peuple seraient atteints de tous les malheurs dont ils avaient été ménacés. Jérémie exécuta cet ordre et ajouta aux premières prophéties d'autres semblables[1].

Nous pensons que le recueil sur la formation duquel nous venons d'être si bien renseignés, renfermait les parties anciennes des dix-sept premiers chapitres du livre de Jérémie. Il semble que XVII, 5—18 en était la conclusion[2]. Le prophète y fait d'abord entendre que la malédiction poursuit l'homme qui se confie en l'homme et qui détourne son cœur de Jahvé, tandis que la bénédiction repose sur l'homme qui se confie en Dieu[3]. On sait que les prophètes ont souvent exprimé cette pensée pour combattre les alliances avec les peuples étrangers, recherchées par tant de rois. Elle avait besoin d'être rappelée sous Joïakim, qui, pour se soustraire à la domination babylonienne, s'appuyait sur l'Égypte. Le prophète ajoute cette réflexion : « Le cœur est tortueux par-dessus tout, et il est méchant. Qui peut le connaître? Moi, l'Éternel, j'éprouve le cœur, je sonde les reins, pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres[4]. » Dans les derniers versets, Jérémie cherche son refuge auprès de Dieu, pour se consoler de l'incrédulité et de l'opposition que rencontre sa

[1] XXXVI. D'après Jér. XLV, 1, on croirait que tout ce petit chapitre se rapporte aussi à la composition du livre primitif de Jérémie ; mais la seconde partie de ce verset paraît être une interpolation, et d'autres traits semblent prouver que la situation de l'exil a inspiré ce chapitre : Giesebrecht, à ce chapitre. — [2] Sauf l'interpolation de v. 11—13 : Giesebrecht, à Jér. XVII. — [3] V. 5—8. — [4] V. 9 s.

prédication; finalement il le supplie de punir ses persécuteurs[1].

D'après le chapitre XXV de notre livre, Jérémie aurait annoncé, à ce même moment, outre la ruine et la captivité de Juda, la ruine d'un grand nombre d'autres peuples, et présenté Nébucadnetsar comme l'exécuteur de la vengeance divine. Mais on a démontré que ce chapitre était une collection de morceaux très divers et qu'il a subi de nombreuses interpolations. Les textes qui semblent être authentiques disent en substance ce qui suit. La quatrième année de Joïakim, la parole divine fut adressée à Jérémie; il la prononça devant tout le peuple de Juda et devant les habitants de Jérusalem. « Depuis vingt-trois ans, leur dit-il, je vous ai parlé dès le matin, en vous disant de revenir de votre mauvaise voie, pour rester dans le pays donné par Jahvé aux pères, et de ne pas servir d'autres dieux; mais vous ne m'avez pas écouté; c'est pourquoi, dit Jahvé, j'enverrai chercher tous les peuples du septentrion et je les ferai venir contre ce pays et contre toutes les nations à l'entour, afin d'en faire des ruines éternelles. » Sur l'ordre de Jahvé, le prophète fit boire à toutes les nations vers lesquelles il fut envoyé la coupe remplie du vin de la colère divine: à Jérusalem et aux villes de Juda, au roi d'Égypte et à tout son peuple, à Askalon, à Gaza, à Ékron et au reste d'Asdod, à Édom, à Moab et aux fils d'Ammon, à Dedan, à Théma, à Buz et à tous ceux qui se rasent les coins de la barbe et qui habitent dans le désert[2]. De telles prédictions sont on ne peut plus naturelles dans la bouche de Jérémie. La quatrième année du règne de Joïakim, Nébucadnetsar vainquit Néco à Karkemisch. Jérémie, qui avait toujours

[1] V. 14—18. Un texte analogue et inspiré par des circonstances semblables, c'est XV, 10—21. Il faut toutefois en éliminer v. 11—14: Giesebrecht, à ce texte. — [2] Encore ici nous avons suivi Giesebrecht, qui a cherché à distinguer, autant que possible, les textes authentiques des additions postérieures. Voy. son commentaire, à notre chapitre.

annoncé qu'un ennemi viendrait du nord pour punir son peuple coupable, voyait assurément dans cette victoire le commencement de la réalisation de ses prédictions et, en Nébucadnetsar, l'instrument de la colère divine. Et persuadé que ce grand conquérant s'avancerait vers le midi, pour se l'assujettir, comme il arriva réellement, il pouvait aussi prédire, avec une assez grande certitude, que la plupart des voisins de Juda, l'Égypte y comprise, seraient envahis par les troupes babyloniennes. Il est même fort probable que la bataille de Karkemisch et les conséquences que le prophète en tira, le portèrent principalement à faire mettre par écrit, cette année même, toutes ses prophéties antérieures, afin qu'on pût constater combien elles étaient vraies, puisqu'elles allaient être accomplies dans leurs traits essentiels.

Nous avons vu que Jérémie n'écrivit pas seulement une seconde fois son livre primitif, brûlé par Joïakim, mais qu'il s'empressa d'y ajouter d'autres prophéties. Nous pensons que, parmi ces dernières, composées encore sous le règne de Joïakim, il faut d'abord compter le chapitre XVIII. Nous y apprenons que, sur l'ordre de Jahvé, le prophète descendit dans la maison du potier et vit qu'avec l'argile d'un vase que l'ouvrier travaillait sur le tour et qui ne réussissait pas, il fabriquait un autre vase. Là-dessus Jahvé déclare qu'il a bien le droit d'agir envers la maison d'Israël comme le potier avec son argile; qu'il menace soudain une nation de destruction, mais que, si elle revient de sa méchanceté, il se repent du mal qu'il avait pensé lui faire; que soudain aussi il promet de bénir une nation, mais que, si elle fait mal à ses yeux, il se repent du bien qu'il avait l'intention de lui faire. Puis le prophète est chargé d'annoncer aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem que Jahvé prépare un malheur contre eux, parce qu'ils ont offert de l'encens à des idoles, que, pareil au vent d'orient, il les dispersera devant l'ennemi. Ils ont dit: « Venez, complotons contre Jérémie! Car la loi ne périra pas faute

de prêtres, ni le conseil faute de sages, ni la parole faute de prophètes. Venez, tuons-le avec la langue, ne prenons pas garde à tous ses discours! » Le prophète, après avoir rappelé cette hostilité, exprime le désir que Dieu ne pardonne pas l'iniquité de ses adversaires, mais qu'il livre leurs enfants à la famine, que leurs femmes soient privées d'enfants et deviennent veuves, que leurs jeunes gens soient frappés par l'épée et qu'eux-mêmes soient enlevés par la peste.

A la dernière période du règne de Joïakim paraît encore appartenir XIX, 1—XX, 6[1]. Dans ce passage, Jérémie reçoit l'ordre divin d'acheter un vase de terre, de se rendre avec les anciens du peuple et les anciens des prêtres dans la vallée de Ben-Hinnom, pour y publier les paroles que Jahvé lui dira, de briser le vase sous les yeux des hommes qui seront allés avec lui et de leur dire : « C'est ainsi que je briserai ce peuple et cette ville, comme on brise un vase de potier, sans qu'il puisse être raccommodé. » Jérémie, revenu en ville, se tint dans le parvis du temple et dit à tout le peuple que Jahvé fera venir sur Jérusalem et sur toutes les villes qui en dépendent les malheurs qui leur ont été annoncés, afin de punir leur désobéissance. Paschur, fils d'Immer, prêtre et inspecteur en chef du temple, entendant ces paroles, frappa Jérémie et le jeta dans la prison qui se trouvait à la porte supérieure du temple, appelée la porte de Benjamin. Quand le lendemain il lui rendit la liberté, le prophète, l'apostrophant avec véhémence, lui annonça que Jahvé avait changé son nom en celui de Magor-Missabib, qui signifie *terreur tout autour*; qu'il le livrera à la terreur avec ses amis, qui tomberont sous ses yeux par l'épée de leurs ennemis; qu'il livrera de même tous les habitants du pays entre les mains du roi de Babylone, qui les emmènera captifs et les frappera de l'épée; qu'il donnera

[1] Il faut toutefois en éliminer XIX, 3—9 et 11b—13, qui sont deux interpolations : Giesebrecht, à Jér. XIX.

toutes les richesses et tous les trésors de Jérusalem aux ennemis, qui les transporteront à Babylone; qu'enfin Paschur et tous les siens seront menés en captivité à Babylone, où il mourra, lui et tous les amis auxquels il avait prophétisé le mensonge.

A la suite de cette pénible expérience et d'autres du même genre qui l'avaient précédée, le prophète se mit de nouveau à exhaler des plaintes amères devant Dieu au sujet de son triste sort. Il dit que chaque jour il est un objet de raillerie et que la parole qu'il annonce est pour lui un sujet d'opprobre; que, s'il veut se taire, il y a dans son cœur comme un feu dévorant, qu'il cherche en vain à contenir; qu'on tient de mauvais propos sur son compte et que d'anciens amis même l'observent, pour voir s'il ne chancelle pas, s'ils ne pourront pas se rendre maître de lui et satisfaire leur vengeance. Le prophète se rassure toutefois en pensant que Jahvé est avec lui, comme un héros puissant, et que ses persécuteurs n'auront pas le dessus, mais qu'ils seront remplis de confusion. Il ajoute même cette réflexion triomphante : « Jahvé des armées éprouve le juste, il pénètre les reins et les cœurs. Je verrai ta vengeance s'exercer contre eux; car c'est à toi que je confie ma cause. Chantez à l'Éternel, louez l'Éternel! Car il délivre l'âme du malheureux de la main des méchants [1]. »

Les quelques versets qui suivent immédiatement, mais où se rencontre un tout autre ton, celui d'un profond découragement et d'une extrême tristesse, ont été composés dans des circonstances particulièrement navrantes. Le prophète y maudit le jour de sa naissance, en disant : « Maudit soit le jour où je suis né! Que le jour où ma mère m'a enfanté ne soit pas béni! Maudit soit l'homme qui porta cette nouvelle à mon père : « Il t'est né un fils », et qui le combla de joie! Que cet homme soit comme les villes que l'Éternel a détruites sans miséricorde! Qu'il entende des gémissements

[1] XX, 7—13.

le matin et des cris de guerre à midi ! Que ne m'a-t-on fait mourir dans le sein de ma mère ! Que ne m'a-t-elle servi de tombeau ! Que n'est-elle restée éternellement enceinte ! Pourquoi suis-je sorti du sein maternel pour voir la souffrance et la douleur et pour consumer mes jours dans la honte [1] ? »

Un texte qui trouve sa place naturelle à la fin du règne de Joïakim, c'est XII, 7—17 [2]. Jahvé y déclare qu'il a abandonné sa maison et délaissé son héritage ; qu'il a livré l'objet de son amour aux mains de ses ennemis. Il ajoute en substance : Mon héritage a été pour moi comme un lion dans la forêt ; il a poussé contre moi ses rugissements. C'est pourquoi je l'ai pris en haine ; les oiseaux de proie et les bêtes des champs le dévoreront. Des bergers nombreux ravagent ma vigne, ils foulent le champ de mes délices. Sur tous les lieux élevés du désert arrivent des dévastateurs ; il n'y a de paix pour aucun homme. Les méchants voisins, dit Jahvé, qui attaquent mon peuple seront également arrachés de leur pays. Mais, s'ils apprennent les voies de mon peuple et jurent par mon nom, comme ils ont enseigné à mon peuple à jurer par Baal, ils jouiront du bonheur au milieu de mon peuple. Dans le cas contraire, ils seront détruits.

Le contenu de Jérémie XXXV semble se rattacher à la même époque, car il y est fait allusion à l'invasion de la Judée par les Chaldéens et les Syriens [3]. Voici ce que nous y lisons en résumé : Les Récabites, cette tribu de Kénites qui menaient une vie nomade dans les régions méridionales de la Judée, s'étaient momentanément retirés à Jérusalem, devant l'invasion syro-chaldéenne. Jérémie reçut l'ordre divin de les convoquer dans l'une des salles attenantes au temple et de leur offrir du vin à boire. Mais ils s'y refusèrent, pour rester fidèles aux recommandations de leur ancêtre

[1] V. 14—18. — [2] La plupart des exégètes pensent avec raison que ce texte fut inspiré par l'invasion des troupes chaldéennes en Judée, à la suite de la révolte de Joïakim contre Nébucadnetsar. — [3] V. 11.

Jonadab, fils de Récab, qui leur avait enjoint de ne jamais boire de vin, ni eux ni leurs descendants, de ne pas même planter de vignes, de ne pas non plus se livrer à l'agriculture ni à la vie sédentaire, mais d'habiter sous des tentes. Le prophète tira de la conduite des Récabites la conclusion que, tandis qu'eux obéissaient fidèlement aux paroles de leur père, les Judéens n'en agissaient pas de même à l'égard de leur Dieu, qui pourtant n'avait cessé de leur parler par ses prophètes, pour leur dire de revenir chacun de sa mauvaise voie et de renoncer à toute idolâtrie. Il ajouta que, pour punir cette désobéissance, Jahvé allait faire venir sur Juda et Jérusalem les malheurs qu'il avait précédemment annoncés. Aux Récabites, par contre, il fit la promesse, de la part de Dieu, que leur père Jonadab ne manquerait jamais de descendants, parce qu'ils avaient obéi à ses commandements.

Un dernier fragment, qui date évidemment encore du règne de Joïakim, renferme une critique de la conduite de ce roi. Jérémie lui reproche son luxe effréné, sa sordide cupidité et son inique cruauté, et déclare qu'il ne sera pas regretté comme son père et qu'il n'aura point une sépulture honorable [1].

2° L'étude du livre d'Habacuc présente de sérieuses difficultés. Tout n'y est en effet pas authentique; mais les critiques sont loin de s'entendre au sujet des éliminations qu'il y a lieu d'y opérer. Un point paraît hors de doute, c'est que le dernier chapitre est un psaume de date récente qui fut ajouté après coup aux paroles de notre prophète [2]. Nous croyons en outre que I, 5—11 est une interpolation [3], ainsi que II, 12—14 et 18—20 [4]. Nous n'apprenons absolument

[1] XXII, 13—19. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 389 ss., 394 s.; Wildeboer, § 13, note 11; Nowack, *Propheten*, p. 249. — [3] Giesebrecht, *Beiträge*, p. 196 ss.; Nowack, *Propheten*, p. 248, 253 ss. — [4] Voy. Nowack, à ces textes. Nous renvoyons à ce commentaire pour les autres problèmes critiques qui ont été soulevés dans ces derniers temps touchant notre livre.

rien sur la personne d'Habacuc. Il doit avoir écrit vers la fin du règne de Joïakim ou peu de temps après, puisqu'il présente les Chaldéens comme les ennemis d'Israël, mais ne fait encore aucune allusion à l'exil[1]. A en juger d'après ses prophéties, il n'a pas exercé le ministère de la parole. Ce ne sont pas des discours prononcés devant le public, mais de simples produits littéraires, qui ne supposent pas d'auditeurs. Nous y trouvons un langage très pur, un puissant souffle poétique et un beau rythme. On peut en conclure que notre écrivain était un esprit cultivé et qu'il appartenait aux classes supérieures de la société. Il est probable qu'il vivait à Jérusalem.

Il commence par se plaindre de ce que Dieu ne réponde pas à ses cris et n'intervienne pas pour mettre fin à la violence et à l'injustice ; car le droit est méconnu et le méchant triomphe du juste[2]. Il dit : « Jahvé, n'es-tu pas de toute éternité mon Dieu saint?... Tes yeux sont trop purs pour voir le mal, et tu ne peux pas regarder l'iniquité. Pourquoi regarderais-tu les perfides et te tairais-tu, quand le méchant dévore celui qui est plus juste que lui ? » Puis il fait allusion au pouvoir chaldéen, comme déjà au commencement du chapitre, en le comparant à un pêcheur qui fait monter les hommes avec l'hameçon et les prend dans son filet ou dans ses rets, et qui se livre à la joie au sujet de sa capture. Il ajoute que ce redoutable ennemi sacrifie à son filet et offre de l'encens à ses rets, parce qu'ils lui permettent d'avoir une nourriture grasse et succulente. Il demande finalement s'il lui sera toujours permis d'égorger sans pitié les nations[3]. Après avoir exhalé sa plainte, le prophète, attentif à ce que Dieu va lui répondre, reçoit l'ordre de mettre par écrit la prophétie qui va lui être inspirée, afin qu'on puisse la lire couramment, vu qu'elle s'accomplira sûrement. Cette pro-

[1] Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 77 ; Cornill, *Einleitung*, § 34 ; Wildeboer, p. 263 s. ; Nowack, *Propheten*, p. 249 s. — [2] Hab. I, 2—4. — [3] V. 12—17. Voy., sur tout notre chapitre, le commentaire de Nowack.

phétie affirme que l'âme de l'inique ennemi n'est pas droite, mais que le juste vivra par sa fidélité [1]. Le prophète, rassuré par cette promesse divine, annonce la ruine de la puissance chaldéenne. Il se demande si celle-ci, qui élargit sa bouche comme le séjour des morts et attire à elle toutes les nations, ne sera pas pour tout le monde un sujet de sarcasme. Puis il prononce sur elle une série de malheurs : « Malheur, dit-il, à celui qui accumule ce qui n'est pas à lui ! Malheur à celui qui augmente le fardeau de ses dettes ! Tes créanciers ne se lèveront-ils pas soudain ? Tes oppresseurs ne se réveilleront-ils pas ? Tu deviendras leur proie. Parce que tu as pillé beaucoup de nations, tout le reste des peuples te pillera... Malheur à celui qui amasse pour sa maison des gains iniques, afin de placer son nid dans un lieu élevé, pour se garantir de la main du malheur ! C'est l'opprobre de ta maison que tu as résolu, en détruisant des peuples nombreux... Car la pierre crie du milieu de la muraille, et le bois qui lie la charpente lui répond... Malheur à celui qui fait boire son prochain au point de l'enivrer, afin de voir sa nudité ! Bois aussi toi-même et découvre-toi ! La coupe de la droite de l'Éternel se tournera vers toi, et tu seras rassasié de honte plus que de gloire. Car les violences contre le Liban retomberont sur toi, et les ravages faits parmi les bêtes t'effraieront [2]. »

La différence que nous avons constatée entre les oracles de Nahum et ceux des prophètes écrivains plus anciens se présente encore à nous ici. Elle est d'autant plus frappante qu'à ce moment même Jérémie tenait un langage tout autre. Ce dernier ne fait que relever les infidélités de son peuple. A ses yeux, elles sont tellement graves qu'elles ne sauraient être pardonnées et qu'il est inutile d'invoquer Dieu dans ce but. Aussi pour lui le châtiment infligé par les Chaldéens à Juda est pleinement mérité, et ces conquérants ne font

[1] II, 1—4. — [2] V. 5—11, 15—17. Encore sur ce chapitre il faut consulter le commentaire de Nowack.

qu'exécuter la volonté de Dieu, en ruinant Juda et Jérusalem. L'idée ne lui vient pas que les Chaldéens pourraient dépasser la mesure ou qu'il y a peut-être au sein de son peuple un noyau de justes qui ne méritent pas d'être frappés. Habacuc fait entendre une note toute différente. Non seulement il ne parle pas des infidélités d'Israël; il déclare formellement que les Juifs sont plus justes que les Chaldéens, et il ne relève que la perfide cruauté exercée par ceux-ci sur le reste des nations, celle des Juifs y comprise. Nous pourrions, comme précédemment, expliquer ce contraste, en admettant que notre écrivain se plaçait au point de vue populaire et non à celui d'un Amos, d'un Ésaïe, d'un Michée et d'un Jérémie. Il est toutefois aussi permis de supposer que ceux-ci, et parmi eux surtout le dernier, ont considéré l'état religieux et moral de leur peuple en pessimistes. Ils étaient des prédicateurs de la repentance et, pour produire celle-ci, ils ont relevé de préférence le côté sombre dans la conduite de leurs contemporains. Habacuc, au contraire, cherchait principalement à consoler ou à rassurer son peuple, en annonçant la ruine de ses ennemis. Aussi a-t-il beaucoup plus de parenté spirituelle avec le Second Ésaïe qu'avec son collègue d'Anathoth.

§ 3. Les dernières prophéties de Jérémie. La valeur de son enseignement et son livre.

Sous les successeurs de Joïakim, Jérémie continua son ministère avec le même zèle qu'autrefois. Pendant le court règne de Joïakin ou Jeconia, il prédit à ce prince et à sa mère la déportation dans un pays où ils n'étaient pas nés et d'où ils ne reviendraient plus[1]. D'après un passage qui ne

[1] Jér. XXII, 24—27.

paraît avoir été composé que lorsque Jeconia était déjà exilé, il déclara qu'aucun descendant de ce roi n'occuperait le trône de David et ne régnerait sur Juda[1].

A partir de la première déportation, Jérémie, espérant que les exilés profiteront de la rude leçon qu'ils ont reçue et voyant, d'un autre côté, que les Juifs restés dans la patrie ne songent nullement à changer de conduite, ne cesse d'annoncer à ceux-ci la déportation, tandis qu'il prédit la conversion des premiers, leur retour dans la patrie et la restauration de la nation, basée sur la fidélité du nouveau peuple de Dieu. Ce point de vue s'affirme déjà dans Jérémie XXIV, conçu au moment où Jeconia et les autres premiers déportés viennent d'être emmenés en exil. Le prophète y compare les captifs à de bonnes figues et les Juifs restés dans le pays, à de mauvaises figues. Jahvé lui dit qu'il regardera d'un œil favorable les premiers et qu'il les ramènera dans la patrie; qu'il les rétablira et ne les détruira plus; qu'il leur donnera un cœur pour qu'ils le connaissent; qu'ils seront son peuple et que lui sera leur Dieu. Sédécias, au contraire, ses chefs, le reste de Jérusalem, tous ceux qui sont restés dans le pays et ceux qui se sont réfugiés en Égypte, deviendront un objet d'effroi et de malheur pour tous les royaumes de la terre, un sujet d'opprobre, de sarcasme, de raillerie et de malédiction dans tous les lieux où ils seront chassés. L'épée, la famine et la peste seront envoyées parmi eux, jusqu'à ce qu'ils aient disparu du pays.

La quatrième année du règne de Sédécias, quand les rois d'Édom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon, eurent envoyé au roi de Juda une députation, pour se concerter avec lui sur les moyens de secouer le joug des Chaldéens, Jérémie leur fit dire que leurs projets étaient une folie. Il leur conseilla de ne pas écouter leurs prophètes, leurs devins, leurs songeurs, leurs astrologues et leurs magiciens, qui leur promettaient l'indépendance. D'après lui, la nation

[1] V. 28—30. Comp. Giesebrecht, à ce texte et au texte précédent.

qui plierait le cou sous le joug du roi de Babylone resterait dans son pays ; tandis que celle qui essayerait de secouer ce joug serait châtiée par l'épée, par la famine, par la peste et finalement par la ruine. Il répéta les mêmes paroles à Sédécias, disant que les prophètes qui se prononçaient dans un sens différent n'annonçaient que le mensonge. Enfin il fit des déclarations semblables devant les prêtres et tout le peuple. Certains prophètes faisaient entendre que les ustensiles sacrés emportés du temple de Jérusalem à Babylone en seraient bientôt rapportés. Jérémie affirma au contraire que tous les objets précieux qui étaient restés dans le temple, dans le palais royal et dans tout Jérusalem, seraient également emportés dans la capitale de l'empire chaldéen[1].

Cette même année, un prophète de Gabaon, nommé Hanania, dit à Jérémie, en présence des prêtres et de tout le peuple réunis au temple, que Jahvé briserait le joug du roi de Babylone, qu'au bout de deux ans il ferait venir les ustensiles sacrés emportés par Nébucadnetsar, qu'il ramènerait également Jeconia et tous les captifs. Jérémie lui répondit que tout prophète annonçant la paix n'avait le droit de soutenir qu'il était réellement envoyé par Jahvé que si ses prophéties se réalisaient. Alors Hanania arracha à Jérémie le joug que celui-ci avait placé sur les épaules pour symboliser et prêcher la soumission, et le brisa en disant que, dans deux ans, Jahvé briserait de même le joug imposé par Nébucadnetsar à toutes les nations. Jérémie lui répliqua qu'il venait de briser un joug de bois, mais que Jahvé mettrait un joug de fer sur la nuque de toutes les nations, pour qu'elles fussent soumises à Nébucadnetsar. Il le traita en outre de prophète menteur, qui inspirait aux Judéens une fausse confiance. Il lui annonça enfin qu'il

[1] XXVII. V. 1, 7 et d'autres fragments de ce chapitre paraissent être des interpolations: Giesebrecht, à ce chapitre ; R. Smith, *Old Testament*, p. 103 ss. La date des prophéties de notre chapitre ressort de XXVIII, 1.

mourrait encore la même année, ce qui arriva effectivement [1].

Vers cette même époque, comme Sédécias envoya à Babylone, auprès de Nébucadnetsar, Éleasa, fils de Schaphan, et Guemaria, fils d'Hilkia, évidemment pour régler quelque affaire politique, Jérémie chargea ces deux délégués de transmettre une lettre aux déportés, pour les engager à s'établir sérieusement sur la terre d'exil et à s'associer de tout cœur au bonheur de leurs maîtres. Il leur recommanda de ne pas se laisser tromper par les prophètes, les devins et les songeurs qui étaient au milieu d'eux, qui n'étaient point envoyés par Jahvé, qui ne disaient que des mensonges. Ceux-ci annonçaient assurément une prochaine délivrance ou prêchaient peut-être même la révolte contre les Chaldéens. Jérémie affirme que ces prophètes seront mis à mort par Nébucadnetsar. Il promet, lui aussi, aux exilés qu'ils reviendront dans la patrie, mais seulement après un assez long intervalle. Quant aux Judéens qui n'ont pas encore été exilés, il fait entendre, dans cette même missive, qu'ils le seront, parce qu'ils n'écoutent pas la parole de Jahvé. Cette lettre de Jérémie provoqua, de la part d'un prophète exilé, nommé Schemaeia, une réponse adressée à tous les habitants de Jérusalem et surtout au prêtre en chef Sophonie, afin de leur dénoncer son collègue d'Anathoth et de provoquer son emprisonnement. Mais Sophonie se contenta de lire cette dénonciation en présence de Jérémie. Alors celui-ci annonça que Schemaeia et sa postérité seraient châtiés, parce que ses paroles étaient une révolte contre Jahvé [2].

D'après un texte qui date très probablement du règne de Sédécias et du temps où le danger de la destruction nationale n'était pas encore imminent, où il y avait plutôt de l'espoir que, par un changement de conduite du peuple et de ses chefs, la catastrophe pourrait être évitée, Jérémie fut chargé

[1] XXVIII. Comp. Giesebrecht, à ce chapitre. — [2] XXIX. Comp. Giesebrecht, à ce chapitre.

par Dieu de se rendre au palais royal et d'inviter le roi, ses serviteurs et son peuple à pratiquer la justice, à délivrer l'opprimé, à ne pas maltraiter l'étranger, l'orphelin et la veuve, à ne pas user de violence et à ne pas répandre le sang innocent. Il ajouta que, si les rois de Juda, leurs serviteurs et leur peuple voulaient se conformer à cette parole, ils continueraient à subsister, mais que, dans le cas contraire, leur ruine serait inévitable[1].

De la fin du règne de Sédécias semble provenir XXIII, 1—8, qui annonce la ruine de Juda, mais qui renferme en même temps des prédictions messianiques, impliquant le retour des exilés dans la patrie et la restauration d'un nouveau peuple de Dieu, gouverné par un roi davidique, qui exercera la justice dans son royaume. Il convient de rapporter à la même période la suite de ce chapitre ; car dans l'avant-dernier verset on voit que Jérusalem existe encore, mais qu'elle est menacée de ruine. Jérémie s'attaque ici aux faux prophètes. Il leur reproche d'être corrompus et méchants. Il les déclare plus coupables que les prophètes de Samarie, qui ont prophétisé par Baal. Il les accuse de se livrer à l'adultère et au mensonge et de ressembler à Sodome, comme les habitants de Jérusalem ressemblent à Gomorrhe. Il affirme que leurs visions viennent de leur propre cœur et non de la bouche de Jahvé ; qu'ils bercent le peuple dans une fausse sécurité, en lui annonçant la paix. D'après lui, ces prophètes n'ont pas été envoyés par Jahvé ; autrement ils auraient fait revenir le peuple de sa mauvaise voie. Jahvé, qui est partout présent, leur a entendu dire le mensonge en son nom. Ils égarent le peuple par leurs songes. Jahvé en veut à ces pro-

[1] XXII, 1—5. V. 6 s. aura aussi été composé sous Sédécias, mais plus tard, quand la destruction de Jérusalem ne paraissait plus pouvoir être évitée. Des textes semblables à celui-ci et isolés comme lui, sont v. 20—23 de ce même chapitre et XXI, 13 s. Quant à XXII, 8 s., c'est probablement un fragment inauthentique: Giesebrecht, à ces textes.

phètes, et il les menace d'être rejetés loin de sa face, ainsi que Jérusalem [1].

Pendant que cette ville était assiégée, Sédécias envoya à Jérémie Paschur, fils de Malkia, et Sophonie, fils de Maaséïa, le prêtre, pour le prier de consulter Jahvé, dans l'espoir que Dieu éloignerait miraculeusement Nébucadnetsar de Jérusalem. Le prophète répondit que Jahvé, loin de vouloir sauver la ville coupable, dirigeait sa fureur contre elle; que ses habitants qui échapperaient à la peste, à l'épée et à la famine, seraient livrés entre les mains de leurs ennemis, qui n'auraient point pitié d'eux; qu'il n'y avait qu'un moyen d'échapper à ce triste sort, celui de se rendre aux Chaldéens [2]. Deux autres passages datent du siège de Jérusalem, XXXIV, 1—7 et 8—22, rédigés probablement par Baruc, comme tant d'autres péricopes du livre de Jérémie où il est parlé du prophète à la troisième personne. Le premier nous apprend que Jérémie fut chargé par Dieu de dire à Sédécias que Jérusalem tomberait entre les mains du roi de Babylone et serait brûlée; que lui-même serait livré à ce roi et emmené à Babylone, mais qu'il ne serait point mis à mort et qu'il mourrait en paix. Ces paroles reproduisent vraisemblablement une promesse faite par les Chaldéens à Sédécias, pour l'engager à se rendre [3]. Le second texte mentionné se rapporte au temps où Jérusalem fut momentanément débloquée. Nous y apprenons que, pendant le premier siège, Sédécias, dans le but évident de s'assurer le secours de Dieu, avait fait prendre à tout le monde l'engagement solennel de renvoyer les esclaves qui, en vertu de la Loi, devaient être libérés [4], mais qu'ensuite, lorsque le danger fut passé, les maîtres revinrent sur cette mesure et asservirent de nouveau les esclaves affranchis. En face de cette indigne conduite, le prophète fit d'amers reproches aux coupables et annonça qu'ils seraient visités par l'épée, la peste

[1] XXIII, 9—40. V. 19 s. paraît être une addition postérieure : Giesebrecht, à ce texte. — [2] XXI, 1—10. — [3] Comp. XXXVIII, 14 ss. — [4] Ex. XXI, 1—6; Deut. XV, 12—18.

et la famine, que tout le peuple de Juda et ses chefs seraient livrés entre les mains de l'armée chaldéenne, qui réitérerait son attaque contre Jérusalem, qui la brûlerait et qui ferait de toutes les villes de Juda un désert. Dans ce même temps, où l'armée égyptienne avait entrepris une expédition contre les Chaldéens et les avait forcés d'interrompre le siège de Jérusalem, Sédécias envoya encore une fois le prêtre Sophonie, accompagné de Jucal, fils de Schélémia, auprès de Jérémie, pour le prier d'intercéder auprès de Dieu en faveur de son peuple. Le prophète répondit que les Égyptiens s'en retourneraient dans leur pays et que les Chaldéens reviendraient, qu'ils recommenceraient le siège de la ville, qu'ils la prendraient et l'incendieraient. Il ajouta : « Ne vous faites pas illusion, en disant : Les Chaldéens s'en iront loin de nous ! Car ils ne s'en iront pas. Et même quand vous battriez toute l'armée des Chaldéens, qui vous font la guerre, quand il ne resterait d'eux que des hommes blessés, ils se relèveraient chacun dans sa tente et brûleraient cette ville par le feu[1]. »

A la même époque, Jérémie voulut se rendre à Anathoth, sa ville natale. Mais l'officier qui était de service à la porte de Benjamin, croyant que le prophète avait l'intention de passer à l'ennemi, l'appréhenda et le conduisit devant les chefs, qui étaient fort irrités contre lui, qui le frappèrent et le jetèrent dans un cachot, où il resta longtemps. Un jour Sédécias le fit secrètement appeler au palais pour le consulter. Jérémie lui dit de la part de Jahvé qu'il serait livré entre les mains du roi de Babylone. Il lui demanda aussi, à cette occasion, pourquoi on l'avait jeté en prison, et il le pria de ne plus l'y renvoyer, de peur qu'il n'y mourût. Il fut autorisé à se tenir dans la cour de la prison et, sur l'ordre du roi, il reçut chaque jour un pain de la rue des Boulangers, jusqu'à ce que tout le pain de la ville fût consommé[2]. Comme le prophète continuait à répéter aux gens qui venaient

[1] Jér. XXXVII, 1–10. — [2] V. 11–21.

dans la cour de la prison ses prédictions habituelles, les chefs militaires, montés contre lui, parce qu'il décourageait la troupe, demandèrent au roi qu'il fût mis à mort. Sédécias leur en donna l'autorisation. Ils saisirent le prophète et le descendirent, au moyen de cordes, dans une citerne dont le fond était recouvert d'une vase profonde. La mort était certaine, si Ebed-Mélec, un eunuque éthiopien, attaché à la cour, n'eût eu compassion du prophète et n'eût informé le roi de ce qui venait de se passer. Sédécias lui conseilla de retirer Jérémie de sa triste position. Peu de temps après, il donna même un secret rendez-vous au prophète, afin de le consulter. Jérémie conseilla au roi de se rendre à Nébucadnetsar, pour éviter la ruine de la ville. Mais Sédécias n'osa pas suivre ce conseil, de peur d'être livré par les Chaldéens entre les mains des Juifs qui s'étaient déjà réfugiés dans le camp ennemi et d'être outragé par eux[1]. Quant à Ebed-Mélec, il ne fut pas sans craindre la vengeance des adversaires de Jérémie. Mais le prophète le rassura à ce sujet[2].

Jérémie nous est principalement apparu jusqu'ici comme un prophète de malheur. Il ouvrit pourtant aussi à son peuple une belle perspective, et cela au moment même où tout espoir semblait perdu. Pendant qu'il était détenu dans la cour de la prison, un de ses cousins, Hanameel, fils de Schallum, vint le trouver pour lui offrir un de ses champs qu'il possédait à Anathoth et qu'il voulait vendre. Le prophète y vit un signe providentiel qu'une époque de prospérité reviendrait après les temps de calamité. Il fit donc par contrat écrit l'acquisition du champ en question, en présence de tous les Juifs qui se trouvaient dans la cour de la prison, et conserva soigneusement le contrat, Jahvé lui ayant donné l'assurance qu'on achèterait encore des maisons, des champs et des vignes dans le pays. En réponse à une prière adressée à Dieu, il obtint l'assurance que Jérusalem, qui serait prise et ruinée par Nébucadnetsar, à cause de tous

[1] XXXVIII. — [2] XXXIX, 15—18.

les forfaits qui y avaient été commis, serait ensuite magnifiquement restaurée et habitée par les exilés, qui seraient rassemblés de tous les pays où ils avaient été chassés. Ceux-ci formeraient alors un nouveau peuple de Dieu, vraiment fidèle, et la bénédiction divine reposerait abondamment sur eux [1]. Des promesses semblables se retrouvent dans un autre discours, que Jérémie, vers la fin du siège, prononça dans la cour de la prison: les captifs seront ramenés de l'exil; Jahvé leur pardonnera leurs péchés et les purifiera de toutes les iniquités; Jérusalem sera pour lui un sujet de joie, de louange et de gloire parmi toutes les nations de la terre; on y entendra derechef des cris de réjouissance et des cris d'allégresse, les chants du fiancé et les chants de la fiancée; et tout le pays sera abondamment repeuplé [2].

Nous devons encore prendre en considération Jérémie XXX s. Une grande divergence d'opinion existe entre les exégètes au sujet de ces deux chapitres. Les uns ont voulu y voir des parties intégrantes du livre primitif de Jérémie, composé sous Joïakim; d'autres soutiennent avec raison que la ruine de Juda, qui y est présupposée, indique clairement qu'ils ne peuvent pas avoir été écrits avant cet événement; d'autres enfin voient dans ces chapitres une collection de morceaux de provenance diverse, dont un certain nombre pourraient être authentiques; quelques-uns prétendent même que tout y est inauthentique [3]. Giesebrecht considère comme authentiques XXXI, 2—6, 15—20 et 27—34 [4]. Nous nous rangeons à cet avis, et nous pensons que le contenu de ces fragments provient du commencement de l'exil et cadre le mieux avec les prophéties de Jérémie renfermées dans XXXII s. En voici les traits essentiels. Le reste d'Israël,

[1] XXXII. V. 1—5 et 17—23 paraissent être des additions postérieures: Giesebrecht, à ce chapitre. — [2] XXXIII, 1, 4—13. Le reste de ce chapitre est inauthentique: Giesebrecht, à ce chapitre. — [3] Kuenen, *Onderzoek*, § 54, note 23—25. — [4] Giesebrecht, à Jér. XXX s. et p. 265 ss.

échappé au glaive, a trouvé grâce devant Jahvé, qui l'aime d'un amour éternel et lui conserve sa bonté. Dieu rétablira la vierge d'Israël, qui aura encore des tambourins et se livrera à des danses joyeuses, qui plantera encore des vignes sur les montagnes de Samarie. Le jour vient où l'on criera sur la montagne d'Ephraïm : « Montons à Sion, vers Jahvé, notre Dieu ! » On entend des lamentations à Rama ; Rachel pleure ses enfants, car ils ne sont plus. Mais Jahvé lui dit de retenir ses larmes, parce que ses enfants reviendront dans leur pays. Ephraïm exprime son profond repentir au sujet des fautes commises par lui. Et Jahvé déclare qu'il ressent une vive compassion pour son fils chéri. Enfin le prophète annonce une nouvelle alliance, bien supérieure à l'ancienne, impliquant à la fois la restauration matérielle et la régénération morale d'Israël et de Juda : le pays sera peuplé d'hommes et de bêtes, et il sera protégé par Jahvé ; les enfants ne souffriront plus pour les fautes des pères, chacun ne portant plus que sa propre iniquité ; Jahvé conclura une nouvelle alliance avec Israël et Juda ; il écrira sa loi dans leurs cœurs ; il sera leur Dieu et eux seront son peuple ; personne n'enseignera plus son prochain, pour lui apprendre à connaître l'Éternel ; tous le connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand ; car il pardonnera leur iniquité et ne se souviendra plus de leur péché.

Il convient de jeter ici un coup d'œil rétrospectif sur l'enseignement de Jérémie, pour en faire ressortir la haute valeur. Il faut dire tout d'abord que ce prophète affirme le néant des dieux païens, comme aucun ne l'a fait avant lui[1]. Un autre fait capital à signaler, c'est que Jérémie a mieux saisi et accentué que ses prédécesseurs la faiblesse humaine et le besoin d'une régénération morale de l'homme, qui le rende capable de servir Dieu en toute fidélité. Sa religion est beaucoup plus intérieure que celle d'un Amos et d'un Osée, d'un Esaïe et d'un Michée. Les anciens prophètes

[1] Jér. II, 11, 27 s. ; III, 9 ; V, 7 ; VIII, 19 ; XVI, 19 ; XVIII, 15.

déjà avaient protesté, non seulement contre l'idolâtrie, mais aussi contre les vaines cérémonies du culte jahviste ; et ils avaient hautement proclamé qu'il fallait servir Dieu avant tout par la pratique de la justice. Jérémie, le premier, a reconnu et affirmé que la vraie cause de toutes les infidélités, c'était la méchanceté du cœur humain[1]; que Jahvé était près de la bouche de ses adorateurs, mais loin de leur cœur[2]. Voilà pourquoi il ne s'est pas contenté, comme Ésaïe, d'exhorter le peuple à se purifier, à apprendre à bien faire et à rechercher la justice[3]; mais il a affirmé la nécessité de la circoncision des cœurs[4], l'incapacité de l'homme de se purifier lui-même et de faire le bien[5], et par suite l'urgence que Dieu grave sa loi dans les cœurs[6] et qu'il donne à son peuple un même cœur, pour le craindre[7]. C'est ici que la tendance éthique et individualiste de la religion prophétique atteint son point culminant.

Avant de terminer ce paragraphe et de quitter Jérémie, nous devons encore dire un mot du livre de notre prophète. Ce livre, tel que nous le possédons dans la bible hébraïque, diffère sensiblement de la version des Septante. Ici une grande partie des morceaux qu'il renferme n'est pas seulement présentée dans un ordre tout autre, mais quelques-uns y manquent complètement. Cette version est en général très abrégée, comparativement au texte hébreu. D'où viennent ces différences? Ce problème n'est pas facile à résoudre, comme le prouvent les grandes divergences d'opinion qui existent à ce sujet entre les savants. Les uns prétendent que le livre hébreu est, sous tous les rapports, l'ouvrage primitif, qui fut modifié et abrégé dans la traduction grecque. Les autres soutiennent que l'ouvrage primitif différait de ce livre et que la traduction grecque en a conservé l'image la plus fidèle. D'autres encore pensent que la teneur primitive de notre livre se trouve tantôt d'un côté et tantôt de l'autre. Ces derniers paraissent avoir raison. Une comparaison

[1] XVII, 9. — [2] XII, 2. — [3] Es. I, 16 s. — [4] Jér. IV, 4. — [5] II, 22; XIII, 23. — [6] XXXI, 33. — [7] XXXII, 39. Comp. XXIV, 7.

attentive des deux versions prouve en effet que celle des Septante fut positivement faite sur un texte plus primitif que notre texte hébreu. Il en résulte que ce dernier a encore subi des modifications à une époque relativement récente. D'un autre côté, on constate sans peine que, dans bien des cas, le traducteur de la version grecque a usé d'une grande liberté à l'égard de l'original qu'il avait sous les yeux et que, souvent même, il s'est rendu coupable de grandes négligences [1].

A côté des différences notables qui existent entre les deux anciennes versions de notre livre, il faut distinguer, dans le texte massorétique, entre les parties authentiques, provenant de Jérémie lui-même, celles qui furent ajoutées bientôt après sa mort, par son disciple Baruc, et celles qui sont de date postérieure. Il est évident que Jérémie n'a pas écrit tout le livre qui lui est attribué ; car dans certaines parties on parle de lui à la troisième personne. Nous avons vu que Baruc lui servit de secrétaire, même pour la rédaction de ses plus anciennes prophéties. Il est infiniment probable que ce disciple, qui le suivit en Égypte, lui survécut et recueillit alors, dans un seul et même ouvrage, toutes les prophéties de son maître, ainsi que les notices biographiques se rapportant à lui. Ces notices ont donc une très grande valeur historique. Et voilà pourquoi il est important de les distinguer, en tant que cela est possible, de toutes les additions postérieures. Giesebrecht, dans le cinquième paragraphe de l'introduction à son excellent commentaire, largement mis à profit par nous, a dressé la liste des textes qui lui paraissent provenir de Jérémie lui-même, de ceux qu'il croit devoir attribuer à Baruc et de ceux qu'il considère comme des additions plus récentes.

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 56, 58 ; Introduction au commentaire de Giesebrecht, § 6.

SEPTIÈME PÉRIODE

L'EXIL

CHAPITRE XXII

LES EXILÉS

Après toutes les vicissitudes par lesquelles les Juifs eurent passé, depuis un quart de siècle, et surtout après la catastrophe finale, qui ne les conduisit pas seulement en exil, mais les dispersa aux quatre vents des cieux [1], ils furent nécessairement, pour la plupart, dans une situation extérieure peu enviable, à la fois privés de la terre natale et de leurs biens, qui, chez un peuple agricole comme les anciens Juifs, consistent principalement en immeubles. Pendant l'invasion chaldéenne et le siège de Jérusalem, beaucoup avaient aussi perdu de proches parents. Et indépendamment des lacunes causées par la mort, plus d'une famille fut disséminée, parce que quelques-uns de ses membres furent entraînés en exil, tandis que les autres restèrent dans la patrie ou furent chassés dans une autre contrée [2]. Un grand nombre d'entre eux auront été vendus comme esclaves [3].

[1] Es. XI, 11 s. ; XIV, 1 s. ; XXVII, 12 s. ; XLIII, 5 s. ; XLIX, 12, 22 ; LX, 4, 9 ; LXVI, 19 s. ; Jér. III, 18 ; XVI, 15 ; XXIII, 8 ; XXIX, 14 ; XXXII, 37 ; Ez. XI, 17 ; XXXIV, 12 s. ; XXXVI, 24 ; XXXIX, 27 ; Soph. III, 18—20 ; Lam. I, 3 ; Zach. VII, 14 ; VIII, 7 ; Deut. XXX, 3 s. — [2] Comp. Ez. XXIV, 25. — [3] Comp. Am. I, 6, 9 ; Joël IV, 6 ; Es. XIV, 3 ; Deut. XXVIII, 68. Les Lamentations retracent, sous les couleurs les plus sombres, la détresse des Juifs après la ruine de Jérusalem. Voy. surtout II, 10 ss. ; IV, 1 ss. Comp. Es. XXI, 10 ; XLII, 22 ; XLVII, 6 ; L, 6 ; LI, 14, 19 ss. ; Jér. L, 7, 17.

Aux maux extérieurs, inséparables de l'exil, il faut joindre les souffrances morales, que les âmes délicates durent particulièrement ressentir. La plus grande peine pour les fidèles jahvistes fut, sans contredit, la privation du culte public, devenu impossible pour eux sur la terre étrangère. Le code deutéronomique avait formellement stipulé que le seul sanctuaire légitime, pour les Israélites, serait le temple de Jérusalem. Et depuis longtemps on pensait que Jahvé était intimement rattaché au pays de Canaan, en dehors duquel tout était impur à ses yeux. Des fruits produits ou des bêtes élevées ailleurs qu'en Palestine ne pouvaient pas lui être offerts. Les âmes pieuses durent beaucoup souffrir de cet état de choses, le culte public paraissant aux hommes de l'antiquité l'unique moyen d'entretenir de bons rapports avec la Divinité et d'en obtenir les faveurs. Mais non seulement les exilés étaient éloignés de la Terre sainte et du sanctuaire de Jahvé, séparés de tout ce qui était cher et sacré pour un cœur juif vraiment pieux ; ils étaient en outre forcément mis en contact avec des païens et leurs usages profanes ou idolâtres, condamnés par la Loi. Ils étaient même exposés aux railleries de leurs oppresseurs[1]. L'opinion dominante en Israël, jusqu'à l'exil, étant que Jahvé avait établi son trône en Sion ou dans la Palestine en général, la peine des âmes pieuses parmi les déportés fut augmentée par la pensée que ceux qui en étaient éloignés vivaient loin de la face de Dieu[2]. Il est intéressant de constater ici que cette opinion amena quelques esprits, désireux de la concilier avec la destruction de Jérusalem et la ruine de la Judée, à la supposition singulière que Jahvé avait abandonné la ville et le pays[3]. Ézéchiel, qui partageait cette manière de voir, pensait que Dieu avait quitté la cité coupable lors de sa destruction, qu'il séjournait momentanément sur la sainte

[1] Ps. CXXIII, 4; CXXXVII, 1 ss. — [2] II Rois XVII, 20; XXIII, 27; XXIV, 3; Jér. VII, 15; XV, 1; XXIII, 39; XXXII, 31; Ez. XI, 15. — [3] Ez. VIII, 12; IX, 9.

montagne de Dieu, dans les régions du nord[1], d'où il reviendrait plus tard[2]. Le Second Ésaïe semble avoir eu des conceptions analogues[3]. L'idée de la montagne des dieux, située dans le septentrion, est commune à beaucoup de peuples de l'antiquité et a sans doute été empruntée par nos prophètes aux Babyloniens[4]. Les âmes vulgaires souffraient évidemment bien moins que les autres de la privation du culte de Jahvé sur la terre de l'exil. Elles se plièrent aux circonstances et adoptèrent même le culte étranger, vu que la grande calamité qui s'était abattue sur leur nation était bien faite pour ébranler la foi en Jahvé et inspirer plus de confiance dans les dieux des vainqueurs[5]. Il paraît que les renégats firent quelquefois cause commune avec les païens, pour persécuter les jahvistes fidèles[6].

La plupart des Juifs expatriés se trouvaient, comme nous l'avons vu, dans le pays des Chaldéens. Pour nous faire une juste idée de leur captivité, comme on a l'habitude de désigner leur situation, il ne faut pas prendre ce terme au pied de la lettre et s'imaginer que les exilés aient été emprisonnés. Joïakin et Sédécias étaient, à la vérité, dans les chaînes[7]. D'autres encore, surtout les chefs les plus compromis, auront subi ce triste sort, comme cela semble surtout ressortir d'Ésaïe XLII, 22 et LI, 14. Le premier de ces textes, en présentant tous les exilés comme enchaînés et plongés dans des cachots, doit être considéré comme une hyperbole poétique ; car d'autres textes nous apprennent que les déportés vivaient généralement en famille, se livraient à l'agriculture et formaient même des communautés, ayant à leur tête des anciens, comme dans la mère-patrie[8].

[1] I, 4 ss.; XXVIII, 14. Comp. Es. XIV, 13. — [2] XLIII, 1 ss. — [3] Es. XL, 3 ss. ; LII, 8 ; LX, 1 s. ; LXIII, 18 s. — [4] Stade, II, p. 8 ; Smend, p. 271, note 1, et p. 467, note 1. — [5] Es. LVII, 3 ss. ; LXV, 1 ss.; LXVI, 3, 17 ; Jér. XLIV, 8 ss., 15 ss. ; Ez. XIV, 3 ss.; XX, 30—39. — [6] Es. LXVI, 5 Comp. LVII, 4 ; L, 6—11. — [7] II Rois XXIV, 12 ss.; XXV, 7, 27. Comp. Ez. XIX, 9. — [8] Jér. XXIX, 4 ss. ; Ez. XIV, 1 ; XX, 1 ; XXXIII, 30. Comp. III, 15 ; Esd. II, 59.

Ézéchiel n'aurait pas pu exercer son ministère prophétique parmi eux, s'ils n'avaient pas joui d'une grande liberté dans les contrées qu'ils habitaient. Une preuve évidente qu'ils pouvaient disposer d'eux-mêmes, c'est que nous les trouvons plus tard en possession d'assez grandes richesses[1]. Les livres de Daniel, de Tobit et d'Esther, ainsi que l'histoire de Suzanne, malgré leur caractère légendaire, laissent entrevoir que certains Juifs parvinrent même à des positions élevées dans l'empire chaldéen et dans l'empire perse. Néhémie nous en fournira une preuve vivante. Un autre fait met en évidence les sentiments humains dont les Chaldéens furent animés envers les Juifs exilés, c'est que Joïakin, le bouc émissaire de son peuple, fut tiré de sa prison, après trente sept années de captivité, et traité avec bonté et toutes sortes d'égards. D'après les renseignements bibliques, c'est Évil-Mérodac, fils de Nébucadnetsar, qui accorda ces faveurs au malheureux prince, comme don de joyeux avènement[2]. Suivant Tiele, c'est Nériglissor, qui aurait gracié Joïakin, vu que cet acte de clémence tombe en 560, année où ce prince succéda à Évil-Mérodac[3]. Il est probable qu'au commencement de l'exil et même pendant tout le règne de Nébucadnetsar, les Juifs furent traités moins favorablement que dans la suite. Ils furent sans doute forcés de travailler aux vastes constructions entreprises par ce prince après ses grandes conquêtes[4].

L'influence religieuse et morale de l'exil sur les Juifs fut diverse. Tant que la ruine de Jérusalem n'était pas consommée, il y eut parmi les déportés un parti jahviste et prophétique qui s'inspirait des mêmes espérances fallacieuses que les adversaires de Jérémie à Jérusalem, et qui prétendait que Dieu les ramènerait bientôt dans la patrie. Jérémie crut devoir combattre ces illusions par une lettre adressée à des exilés qui partageaient probablement ses propres vues[5].

[1] Esd. I, 6; VIII, 24 ss., 35; Néh. V, 14—18. — [2] II Rois XXV, 27—30; Jér. LII, 31—34. — [3] *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, p. 464 s. — [4] Maspero, *Histoire*, p. 557 s. — [5] Jér. XXIX.

C'est assurément parce qu'il comptait parmi les déportés un assez grand nombre de partisans que Jérémie les jugea plus favorablement que les Juifs restés dans la patrie[1]. Quand la chute de Jérusalem et du royaume de Juda devint un fait accompli et que les déclarations du prophète de malheur furent ainsi pleinement justifiées, ses adversaires furent confondus et réduits au silence, et le nombre de ses partisans augmenta sans doute considérablement. Tout le monde ne fut pourtant pas ramené aussitôt à des idées plus saines. La première impression produite sur beaucoup de Juifs par la destruction de Jérusalem et du temple fut plutôt un ébranlement de leur foi. Ils avaient toujours espéré que Jahvé, considéré comme le seul vrai Dieu ou du moins comme le plus puissant de tous les dieux, saurait défendre envers et contre tous Jérusalem, sa résidence, et le temple, son sanctuaire, dont la ruine leur paraissait impossible. Voilà pourquoi, lorsque cette attente fut déçue, ils en furent d'autant plus déconcertés et ébranlés dans leur confiance en Jahvé. Ils se mirent à douter de sa puissance[2]. Comment, se dirent-ils, aurait-il permis que son nom fût profané parmi les gentils, que sa gloire fût ternie parmi les nations, s'il avait pu l'empêcher? De là, chez beaucoup, ce nouveau et irrésistible penchant à l'idolâtrie que nous connaissons déjà et que nous aurons encore l'occasion de constater.

Chez d'autres, il est vrai, chez les âmes douées d'un sens moral plus profond, pénétrées de l'enseignement des grands prophètes, l'exil produisit un effet tout opposé, un effet salutaire. Depuis deux siècles, ces derniers n'avaient cessé d'annoncer que Jahvé enverrait à son peuple de grands châtiments et même la ruine, pour punir ses infidélités nombreuses et incorrigibles. Ils avaient en même temps proclamé bien haut que le seul moyen de salut était le retour à Dieu. Mais nous savons que la masse du peuple se montra, jusqu'à l'exil, fort récalcitrante à la prédication prophétique. Et

[1] XXIV. Comp. Ez. XI, 14—21. — [2] Ez. XXXVII, 11.

c'est pour cela que, sur la terre d'exil même, Ézéchiel continua de prédire la ruine de la ville rebelle et coupable de Jérusalem[1]. Mais il déclara également que Jahvé lui-même allait infliger à son peuple ce châtiment mérité, pour lui faire sentir qu'il était réellement Dieu[2]. Cette prédication fut accueillie avec incrédulité et moquerie[3], parce qu'il semblait à beaucoup qu'elle était inconciliable avec le jahvisme traditionnel. Bientôt cependant, il fallut se rendre à l'évidence et reconnaître qu'elle était conforme à la vérité[4]. L'exil apparaissait dès lors comme un juste châtiment de Jahvé et produisit chez un grand nombre, chez les plus sérieux évidemment, un sincère et profond repentir, le besoin de rompre absolument avec l'idolâtrie et de s'attacher exclusivement à Jahvé. La preuve de l'esprit de contrition qui s'empara des Juifs, après l'anéantissement de leur nationalité, c'est l'institution de jours de jeûne, en souvenir des faits les plus saillants de la prise et de la destruction de Jérusalem[5]. Plus d'un psaume de pénitence fut sans doute le fruit de ce repentir. Le psaume LI en particulier pourrait avoir été composé par un exilé, sous l'impression du sentiment de culpabilité qui dominait beaucoup d'esprits[6]. Le psaume LXIX[7] et le psaume CII[8] sont dans le même cas[9].

L'indice le plus concluant que la grande catastrophe nationale du royaume de Juda amena un changement complet dans les sentiments des Juifs à l'égard de leur Dieu, c'est qu'après le retour de l'exil ils ont professé pour toujours et d'une manière inébranlable le monothéisme absolu. L'hostilité contre l'idolâtrie est accentuée dans la littérature contemporaine, comme elle ne l'avait jamais été aupara-

[1] Ez. XXI—XXIV. — [2] V, 13; VI, 7, 10, 13 s.; XII, 15 s.; XV, 7 s.; XXIV, 24; XXXIII, 29. Comp. Es. XLII, 24 s.; XLIII, 27 s. — [3] XII, 22 ss.; XXI, 5. — [4] Zach. I, 2—6; VII, 7 ss. — [5] VIII, 19; VII, 3—5. Comp. Jér. XLI, 1 ss.; LII, 4, 6 s., 12 s. — [6] Voy. v. 20. — [7] Voy. v. 36 s. — [8] Voy. v. 17, 21 s. — [9] La même disposition d'esprit s'exprime dans I Rois VIII, 47—50.

vant[1]. Et en même temps qu'on eut conscience que le jahvisme seul était la vraie religion, on s'éleva, comme c'est naturel, à un universalisme tel qu'on ne le rencontre pas précédemment en Israël, à la pensée que cette religion se répandra sur toute la terre, en vue du salut du monde entier[2]. D'un autre côté, sans doute, une haine profonde et un vif désir de vengeance naquirent dans le cœur de beaucoup de Juifs contre leurs oppresseurs[3]. Ils se laissèrent même entraîner à un exclusivisme et une intolérance excessive à l'égard de tout ce qui était étranger, comme nous en rencontrerons des preuves nombreuses.

Il va de soi que l'exil exerça une puissante influence sur le culte juif. Il y mit fin pour un demi-siècle, en tant que culte public, puisque celui-ci était alors inséparable du temple de Jérusalem. Mais le culte privé dut gagner d'autant plus en importance et en intensité. Tout prouve que les Juifs exilés dans la Babylonie ne furent pas sérieusement entravés dans l'exercice de leur religion. Ils durent d'ailleurs se contenter de quelques cérémonies fort simples, comme la prière, la circoncision, le jeûne, l'observation du sabbat et celle de la pureté lévitique. Peut-être se réunissait-on le jour du sabbat pour lire en commun quelques morceaux prophétiques ou quelques parties des anciens codes. Nous verrons que, bientôt après l'exil, la lecture des livres saints fut fort en usage parmi les Juifs. Nous constaterons de même que le sabbat gagna beaucoup en importance, et que la circoncision, — un simple usage antique sans caractère jahviste, que l'auteur du code deutéronomique ne mentionne même pas, — deviendra le signe caractéristique du véritable Israélite.

[1] Es. XL, 19 s. ; XLI, 6 s., 23 s. ; XLIV, 9 ss. ; XLV, 20 ; XLVI, 6 s. ; Jér. X, 3 ss. — [2] Es. XLII, 4 ss. ; LVI, 3 ss. ; LXVI, 23 ; I Rois VIII, 41—43. — [3] Es. XIII, 15 s. ; XIV, 19 s. ; XXXIV, 1 ss. ; LXIII, 1 ss. ; Ps. CXXXVII, 7 ss.

CHAPITRE XXIII

ÉZÉCHIEL

Par suite de l'exil, le centre de gravité du judaïsme se trouvait momentanément dans la Babylonie et non en Palestine. Les restes des Juifs demeurés dans la patrie étaient des gens du peuple, incapables de travailler sérieusement à une restauration nationale. Ceux qui s'étaient réfugiés en Égypte ne furent pas davantage à la hauteur d'une telle mission, parce qu'ils n'avaient pas su maintenir suffisamment leur indépendance. C'est donc aux exilés de la Babylonie que cette tâche incomba, et ils s'en acquittèrent dignement, tout en faisant entrer la religion d'Israël dans une nouvelle phase, qui mit fin au prophétisme spiritualiste des anciens temps et le remplaça par le formalisme et le rabbinisme. L'homme qui a donné l'impulsion la plus puissante à cette œuvre de relèvement et de transformation, c'est Ézéchiel, le seul prophète de l'exil dont le nom nous soit connu et de la vie duquel nous sachions quelques détails. Comme Jérémie, il appartenait à une famille sacerdotale. Il était fils d'un prêtre nommé Buzi[1]. Il comptait parmi les premiers exilés, emmenés avec Joïakin. Aussi date-t-il généralement ses prophéties de la déportation de ce roi, qu'il appelle même « notre déportation »[2]. Quand celle-ci eut lieu, Ézéchiel n'était plus un jeune homme, autrement l'attention des vainqueurs n'aurait pas été portée sur lui. Et puis il possède une connaissance si complète et si détaillée du temple de Jérusalem et du service qui s'y célébrait, qu'il doit avoir rempli les fonctions sacerdotales avant d'aller en exil. Ce qui fait encore supposer qu'il était déjà un homme mûr à ce

[1] Ez. I, 3. — [2] XXXIII, 21 ; XL, 1.

moment, c'est que, peu d'années après, nous le voyons vivre en famille[1]. Il demeurait, comme beaucoup d'autres déportés, à Thel-Abib, sur les rives du Kebar[2], c'est-à-dire dans la Babylonie ou la Mésopotamie inférieure et non dans la Mésopotamie septentrionale, comme on le pensait autrefois[3].

La vocation prophétique fut adressée à Ézéchiel la cinquième année de sa captivité[4]. Son ministère se ressentit naturellement des circonstances particulières dans lesquelles il fut exercé. Ézéchiel ne pouvait pas, comme d'autres prophètes, haranguer la foule réunie au temple de Jérusalem aux grandes fêtes annuelles. Ses auditeurs n'étaient bien des fois que quelques anciens, qui venaient le consulter[5]. Certains de ses discours, où il insiste beaucoup sur la nécessité de la repentance, pourraient cependant avoir été adressés à un public plus nombreux. Il ressort d'un texte de son livre que sa parole agréable attirait quelquefois un auditoire assez important, mais qu'on se contentait d'écouter ses beaux discours, sans les mettre en pratique[6]. Son ministère présente cet autre trait nouveau qu'il impliquait en quelque sorte la cure d'âmes, l'avertissement individuel des pécheurs[7]. Rien n'indique pourtant qu'Ézéchiel ait jamais quitté sa résidence habituelle, pour s'occuper d'autres communautés juives de la *gola*. C'est peut-être pour répondre aux besoins spirituels des déportés disséminés qu'il rédigea son livre, dont beaucoup de parties n'ont jamais été prononcées devant le public, mais sont des productions purement littéraires ; il en est plus particulièrement ainsi des chapitres XL—XLVIII. Tout indique que notre prophète put exercer son

[1] XXIV, 16 ss. Comp. III, 24 ; VIII, 1 ; XII, 3 ss. ; Bertholet, *Das Buch Hesekiel*, p. XIV. — [2] I, 1, 3 ; III, 15, 23 ; X, 15, 22 ; XLIII, 3. — [3] *Bibel-Lexikon*, I, p. 508 ; Kuenen, *Onderzoek*, § 60, note 2 ; König, p. 356. — [4] Ez. I, 2 ss. Si au premier verset cette année est en même temps appelée la trentième, on n'est pas parvenu jusqu'à ce jour à expliquer, d'une manière satisfaisante, cette donnée chronologique indéterminée : Kuenen, *Onderzoek*, § 60, note 4. Comp. Bertholet, à Ez. I, 1—3. — [5] VIII, 1 ; XIV, 1 ; XX, 1. — [6] XXXIII, 30—33. Comp. XXIV, 19. — [7] III, 16—21 ; XXXIII, 1—9.

ministère en toute liberté, sans rencontrer la moindre opposition de la part des Chaldéens. A l'instar de Jérémie, il prêchait d'ailleurs la soumission au pouvoir de ces derniers.

Ézéchiel a une prédilection marquée pour les visions, les symboles et les allégories, qui manquent toutefois souvent de netteté. Chez lui ce n'est pas le sentiment qui domine, comme chez Jérémie, mais la réflexion et surtout une imagination exubérante. S'il accumule les images, les symboles et les allégories, le fond de sa pensée est généralement d'autant plus pauvre. Aussi rencontre-t-on chez lui encore plus de répétitions que chez son collègue d'Anathoth. Les nombreuses visions et images qu'il emploie, même pour exposer des faits passés ou futurs, et qu'il décrit quelquefois jusque dans les moindres détails, inaugurent le genre apocalyptique. Enfin ce qu'il y a de plus nouveau chez lui, c'est le genre législatif, qui domine toute la dernière partie de son livre. D'aucuns ont prétendu que celui-ci n'était qu'un pseudépigraphe; mais cette opinion ne saurait soutenir un examen sérieux [1].

Notre livre se distingue de tous les écrits prophétiques plus anciens par son plan méthodique. Il se divise en deux grandes parties. Dans la première, le prophète, après une introduction où il décrit sa vocation sous une forme bizarre [2], ne fait en somme que prédire la ruine de Jérusalem et de tout le pays d'Israël, et motive ce grand châtiment en relevant toutes les infidélités commises par la nation coupable [3]. La seconde partie, qui a pour objet la restauration d'Israël, se subdivise en trois sections. Ézéchiel y annonce d'abord la ruine aux peuples voisins de la Palestine, aux Ammonites, aux Moabites, aux Édomites, aux Philistins, à Tyr, à Sidon et à l'Égypte [4]. Après cette œuvre préparatoire du rétablissement d'Israël, il est lui-même annoncé dans de magnifiques promesses [5]. Finalement le prophète s'applique à montrer

[1] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 314 ss.; Cornill, *Einleitung*, p. 176; Wildeboer, p. 292 ss.; König, p. 358 ss. — [2] I—III. — [3] IV—XXIV. — [4] XXV—XXXII. — [5] XXXIII—XXXIX.

comment le nouveau peuple de Dieu devra se comporter pour conserver à jamais les faveurs divines ; dans ce but, il lui donne une nouvelle constitution ecclésiastique [1].

Au lieu de chercher à reproduire tous les détails de notre livre, où les développements d'une rhétorique verbeuse jouent un trop grand rôle, nous tâcherons de saisir et de mettre en relief les pensées maîtresses qui y sont renfermées, d'exposer les principes dominants de la théologie d'Ézéchiel. Il est en effet permis de parler ici de théologie. On peut dire que notre prophète est le premier dogmatiste juif, ce qui prouve qu'il n'est plus un prophète dans le vrai sens du mot. Il suffit de parcourir un peu attentivement son écrit pour se convaincre de son esprit systématique et de sa tendance théorique. Mais il n'en était pas moins un homme pratique. Malgré son dogmatisme, malgré ses visions et son genre apocalyptique, il se rendait parfaitement compte des besoins de son temps et y répondait fort bien. C'est pour cela que son influence fut si considérable sur les générations suivantes, comme nous aurons l'occasion de le constater plus d'une fois. Il n'était donc pas un homme ordinaire; il était riche en ressources de tout genre.

Ézéchiel ressemble le plus à Ésaïe par sa conception fondamentale de Dieu. Nous avons vu que, pour Ésaïe, Jahvé était essentiellement le Saint d'Israël, un Dieu infiniment puissant et élevé, devant lequel l'homme ressentait vivement son état de péché et son néant. La sainteté, la majesté, la gloire de Dieu, voilà également la note dominante dans l'enseignement d'Ézéchiel. C'est pour sauvegarder sa gloire que Jahvé, offensé par les rébellions séculaires de son peuple, livra finalement celui-ci à la ruine. Et c'est dans le même but qu'il le sauvera de nouveau, le ramènera dans son pays, le bénira abondamment et châtiera ses ennemis. Devant ce Dieu majestueux, le prophète, son serviteur, se sent bien faible et bien petit. Aussi quand Dieu lui apparaît, il se

[1] XL—XLVIII.

prosterne généralement la face contre terre et reçoit simplement le titre de fils de l'homme ou, peut-être mieux, fils d'homme. « Ce que cette désignation implique, ce n'est pas autre chose que l'humanité et, par conséquent, la fragilité du prophète. Il n'est qu'un homme en face de Dieu, une créature frêle et éphémère devant le Tout-Puissant et l'Éternel [1]. »

Si notre prophète a cherché à défendre la gloire de Dieu, il a en même temps voulu justifier la providence divine. Son livre est, en grande partie, une véritable théodicée. Ses contemporains juifs élevaient des objections contre la justice de Jahvé. A la suite du long règne paisible de l'idolâtre Manassé, de la mort tragique et prématurée du pieux Josias, des calamités qui atteignirent bien des justes, lors de la ruine de Jérusalem, la pensée se pressait sur les lèvres de beaucoup de Juifs: «La voie du Seigneur n'est pas droite [2].» Ou bien ils se laissaient aller à répéter le proverbe sarcastique : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des enfants en ont été agacées [3]. » C'est pour réfuter de telles objections qu'Ézéchiel s'applique, dans toute la première partie de son livre, à démontrer, avec une grande abondance de preuves et d'arguments, la culpabilité d'Israël. Il fouille soigneusement tout le passé, pour bien établir que Jahvé est juste en châtiant son peuple comme il le fait, que celui-ci n'a que trop mérité tout ce qu'il endure. Il fait voir qu'à la fidélité constante de Jahvé, depuis la sortie d'Égypte et à travers tous les temps, Israël n'a répondu que par la plus noire ingratitude, par des infidélités grossières et sans cesse renaissantes. Il dépeint même la conduite précédente d'Israël avec une crudité de langage qui choque notre goût ; il n'y voit qu'une longue prostitution ou un incessant adultère [4]. Il compare son peuple à du bois de vigne qui n'est bon qu'à

[1] Gautier, *La Mission du prophète Ézéchiel*, p. 238 s. Comp. Hitzig, Reuss, Smend et Bertholet, à Ez. II, 1. — [2] Ez. XVIII, 25, 29 ; XXXIII, 17, 20. — [3] XVIII, 2. — [4] XVI ; XXIII.

être brûlé et à une chaudière rouillée qu'il est impossible de nettoyer[1].

Mais ce n'est pas seulement pour justifier la conduite de Jahvé que notre prophète découvre ainsi, sans ménagements, la nudité d'Israël, son péché et sa culpabilité ; c'est aussi pour porter le peuple coupable à rentrer en lui-même, à s'humilier devant Dieu et à changer de conduite. Il fouille profondément le sol, parce qu'il veut y planter une culture toute nouvelle. Et ici apparaît, tout aussitôt, l'homme pratique, à côté du théoricien. Il sent qu'il a charge d'âmes et il relève ce côté spécial de sa mission, comme aucun autre prophète ne l'a fait avant lui[2]. Si son Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie[3], lui également ne réprimande si vertement son peuple que pour le sauver. Le souci pour les âmes qui s'égarent et se perdent est si grand chez lui que même le Messie, le nouveau David, lui apparaît, non sous la figure d'un roi glorieux, mais sous celle d'un bon berger, qui cherche les brebis égarées, qui panse celles qui sont blessées, qui prend un soin particulier de celles qui sont faibles et opprimées[4].

Ézéchiel a donc suivi la direction individualiste adoptée par Jérémie. Mais il complète admirablement le prophète d'Anathoth, à cet égard comme à tant d'autres. Jérémie ne semble pas avoir eu la notion de la communauté religieuse. Il n'a pas eu l'idée de l'avantage qu'offre aux individus une bonne organisation de la société où ils vivent ; il n'a pas reconnu combien elle les soutient dans l'accomplissement du devoir. Ézéchiel, au contraire, a fort bien compris cela. Et voilà pourquoi il ne se contente pas d'exhorter chacun à pratiquer la justice ou de lui promettre un nouveau cœur, comme nous le verrons ; son plus grand effort tend à tracer les règles d'après lesquelles un nouveau peuple de Dieu, parfaitement fidèle, devra être formé. Pour rallier, déjà sur la terre d'exil, les Juifs dispersés, pour les empêcher, privés

[1] XV ; XXIV, 1—14. — [2] III, 16—21 ; XXXIII, 1—9. — [3] XVIII, 23, 32 ; XXXIII, 11. — [4] XXXIV, 23 ss. Comp. v. 11 ss.

qu'ils sont de sanctuaire et de culte public, de se perdre au milieu de leur entourage païen, il leur indique, comme signe caractéristique par lequel tous doivent se distinguer des infidèles, l'institution qui pouvait le mieux se maintenir et être observée en exil, celle du sabbat, à laquelle il accorde une grande importance. Les sabbats, dit-il, sont un signe entre Jahvé et les enfants d'Israël, pour qu'ils sachent qu'il est leur Dieu [1]. Afin que tout Israël puisse former un peuple saint ou plutôt une Église sans tache, après le retour de l'exil, il donne en outre ses fameuses lois constitutionnelles que nous considérerons tout à l'heure de plus près.

Si parmi les exilés il y avait des gens qui avaient de la peine à croire à la justice de Jahvé, d'autres doutaient de son pouvoir, de sa grâce et du relèvement d'Israël ; ils disaient : « Nos transgressions et nos péchés sont sur nous, et c'est à cause d'eux que nous sommes frappés de langueur ; comment pourrions-nous vivre [2] ? » ou encore : « Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, nous sommes perdus [3] ! » Le prophète a principalement répondu au doute sur la justice de Jahvé dans la première partie de son livre, où il relève les infidélités et la culpabilité d'Israël. Il cherche à dissiper le second doute dans la dernière partie, où il annonce le glorieux retour de son peuple dans la patrie, le bonheur dont il y jouira à toujours et la fidélité exemplaire dont il fera preuve à jamais [4]. Dans le même but il s'arrête avec complaisance à la description du châtiment et de la ruine qui atteindront les ennemis d'Israël [5]. Dans toutes ces prédictions, Jahvé se présente comme le maître souverain du monde, qui ne redoute aucune puissance, quelque formidable qu'elle soit, qui n'a qu'à paraître et à parler pour que sa volonté se fasse sans réplique ni résistance. Et le résultat de tout cela sera que Jahvé dominera, d'une manière incontestée, sur Israël, en sorte que lui et

[1] XX, 12, 20. Comp. v. 13, 21, 24 ; XXII, 8, 26 ; XXIII, 38. — [2] XXXIII, 10. — [3] XXXVII, 11. — [4] XXXIII—XLVIII. — [5] XXV—XXXII ; XXXVIII s.

toutes les nations connaîtront qu'il est vraiment Dieu. Ézéchiel exprime cette pensée à la fin de toutes ses tirades concernant soit les châtiments infligés à Israël, soit son relèvement et son salut ou l'anéantissement de ses ennemis[1]. La gloire ou la sainteté de Jahvé, ainsi que son pouvoir suprême, seront de cette façon sauvegardés aux yeux du monde entier. Ézéchiel, qui s'était érigé en champion de la cause de Dieu, si gravement compromise par l'exil, pouvait, à la fin de son long et habile plaidoyer, se flatter que sa cause était gagnée.

En passant maintenant aux autres pensées maîtresses de notre prophète, à la fois légiste et avocat, il y a lieu de faire remarquer tout d'abord que l'esprit des autres livres prophétiques ne se retrouve qu'en partie dans celui d'Ézéchiel; nous y rencontrons par contre une nouvelle tendance. S'il accorde une grande importance à la parole divine, il en attribue une non moins grande aux lois écrites[2]. Quel contraste, à cet égard, entre Ézéchiel et son contemporain Jérémie, dont l'idéal était que la loi de Dieu fût gravée dans les cœurs[3]! Nous avons déjà vu que notre prophète recommande avec insistance l'observation du sabbat. Il insiste de même sur la pureté lévitique[4]. Si on songe enfin qu'une notable partie de son livre est exclusivement consacrée à régler ce qui concerne le sanctuaire, le sacerdoce, les fêtes religieuses et les cérémonies du culte[5], on ne saurait méconnaître la puissante influence exercée sur Ézéchiel par la législation deutéronomique. Tandis que Jérémie, tout en approuvant la réforme de Josias, ne tarde pas à remarquer le revers de la médaille, la fausse sécurité qu'inspire aux Juifs la simple observation extérieure et légale des céré-

[1] VI, 14; VII, 27; XI, 12; XII, 15 s., 20; XX, 20, 42, 44; XXV, 5, 7, 11, 14, 17; XXVI, 6; XXVIII, 26; XXXIII, 29; XXXIV, 27, 30; XXXVI, 11, 20—23, 36, 38; XXXIX, 21 ss., 25 ss. — [2] V, 6 s.; XI, 12, 20; XVIII, 9; XX, 13, 16, 19, 21, 24; etc. — [3] Jér. XXXI, 33. — [4] Ez. IV, 13 s.; IX, 7; XVIII, 6; XXII, 10, 26; XXXVI, 7, 25. — [5] XL—XLVIII.

monies du culte, et tandis qu'il croit devoir combattre ce vain formalisme, en vertu des principes prophétiques, Ézéchiel se place à un point de vue différent, il épouse complètement les idées dominantes du code de Josias, qui accordent une importance majeure à la correction du culte offert à Jahvé : il en fait principalement dépendre le salut d'Israël. Le reproche le plus fréquent qu'il adresse à son peuple, dans la première partie de son livre, c'est de n'avoir pas rendu à Jahvé le vrai culte; et pour le garantir à l'avenir de cette faute si grave, il lui donne comme règle de conduite, non un ensemble de préceptes moraux, mais un code rituel. Ce couronnement du livre d'Ézéchiel jette une vive lumière sur tout le reste. Il montre qu'il est vain de vouloir trouver, chez ce prophète, un esprit en tout semblable à celui de ses devanciers, comme le fait par exemple M. Gautier, dans l'ouvrage déjà cité. Les traits qu'ils ont en commun sont, chez Ezéchiel, des éléments d'emprunt; ce qu'il offre par contre de vraiment nouveau, ce qui vient de lui-même, tranche sur l'enseignement des anciens prophètes. Or c'est ici que nous trouvons assurément le véritable esprit d'Ézéchiel. Nous y voyons qu'il était bien plus prêtre que prophète, et que le rite avait pour lui une importance majeure.

Un autre caractère frappant du livre d'Ézéchiel est sa tendance intellectualiste prononcée. Ce prophète est avant tout un homme de réflexion, même de calcul et de géométrie [1], et non un homme de sentiment. A cet égard aussi, il ressemble bien plus à Ésaïe qu'à Jérémie. On l'a comparé, non sans raison, à Grégoire VII et à Calvin. Il a comme eux quelque chose de dur et de sévère. Aussi son livre est-il un écrit passablement raide et froid. Dieu y est considéré avant tout comme un Dieu juste, mais non dans le sens que nous rencontrons ailleurs, surtout chez le Second Ésaïe, où la justice divine est synonyme de bienveillance envers Israël et en implique le salut. Non, ici la justice consiste à châtier

[1] Voy. surtout XL ss.

les méchants selon leur culpabilité, à rendre à chacun selon ses œuvres. Ce point de vue dominant de notre prophète est nettement exprimé dans ces paroles : « Je vais bientôt répandre ma fureur sur toi, assouvir sur toi ma colère ; je te jugerai selon tes voies, je te chargerai de toutes tes abominations. Mon œil sera sans pitié et je n'aurai point de miséricorde... Et vous saurez que je suis Jahvé, celui qui frappe[1]. » Ézéchiel ne semble pas beaucoup touché du triste sort que vaudront à son peuple les châtiments qu'il s'est attirés. Il n'est préoccupé que de la gloire de Dieu : que celui-ci châtie et anéantisse ou relève et restaure Israël, ou qu'il punisse les autres peuples, toujours il agit exclusivement à cause de son saint nom, pour sauvegarder sa majesté, et non par égard pour Israël ou poussé par quelque sentiment de compassion pour lui[2]. Si l'on peut citer quelques textes isolés où paraît s'exprimer une autre conception, ce sont de rares exceptions, qui ne font que confirmer la règle. Sous ce rapport, il y a un vrai contraste entre Ézéchiel et le Second Ésaïe. Nous verrons bientôt quels accents touchants ont inspirés à ce dernier les afflictions de son peuple exilé ; comme il en a été saisi de compassion, et combien il s'est avant tout appliqué à consoler les opprimés. Il a en outre soigneusement distingué les Juifs justes des méchants ; tandis que cette distinction semble avoir grandement échappé à Ézéchiel, comme tant d'autres nuances importantes. Trop souvent il ne considère sa nation qu'en bloc, et n'y voit qu'une masse coupable, vouée à la perdition. Il agit en véritable juge d'instruction, qui dresse son réquisitoire avec la plus inflexible sévérité et ne connaît pas le moindre ménagement envers les criminels.

D'un autre côté, il est vrai, quand notre prophète détourne ses regards du passé d'Israël, où celui-ci formait un peuple, pour les porter vers les exilés, dispersés aux quatre coins des cieux, et leur indiquer les moyens de relèvement et de

[1] VII, 8 s. Comp. IX, 10 ; XI, 21. — [2] Voy. surtout XXXVI, 19 ss.

salut, il devient très individualiste et rejette la doctrine traditionnelle de la rémunération. Parmi les anciens Hébreux, l'idée de la solidarité entre les membres d'une même famille, d'une même tribu ou de la nation entière, était très puissante et primait de beaucoup celle de l'individualité, en sorte qu'ils admettaient la transmission de la culpabilité et de la justice d'une personne ou d'une génération à une autre[1]. Cette conception aurait pu conduire au découragement et même au désespoir la génération qui dut subir la calamité de l'exil et aux yeux de laquelle éclata toute la culpabilité d'Israël. Ézéchiel, qui s'appliqua tant à mettre celle-ci en évidence, risquait d'enlever à ses auditeurs ou à ses lecteurs tout espoir de salut. C'est ce qui arriva en effet pour beaucoup d'entre eux, comme nous l'avons vu. Aussi pour remédier à ce sentiment déprimant, notre prophète, — et en ceci il montre de nouveau un grand sens pratique, — fait ressortir que Jahvé ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie, conversion qu'il juge facilement possible pour chacun ; il soutient que chacun n'est responsable que de ses propres fautes, que le fils ne l'est pas pour celles du père, ni le père pour celles du fils[2]. Conséquent avec lui-même, il soutient également que les mérites de quelques justes ne sauraient sauver de la ruine les coupables au milieu desquels ils vivent[3]. Il prend donc le contre-pied de Genèse XVIII, 23—32, où Dieu se montre disposé à épargner Sodome et Gomorrhe pour l'amour de quelques justes qui s'y trouveraient.

Il faut dire qu'Ézéchiel est ici passablement superficiel et présente une conception bien mécanique de la vie morale. Cette conception lui fut assurément suggérée par sa notion de la loi de Dieu. Celle-ci étant pour lui avant tout une Loi écrite, venant à l'homme du dehors et consistant principalement dans un culte correct, il était facile de l'observer. Nous trouvons donc chez lui le point de départ du légalisme

[1] Piepenbring, p. 178 s. — [2] XXXIII, 10—20; XVIII. — [3] XIV, 12—20.

et du formalisme qui aboutiront au pharisaïsme. Aussi quand il parle de la nécessité que Dieu change les cœurs [1], il ne fait évidemment encore qu'imiter son grand devancier Jérémie. Mais cette conception ne cadre pas avec ses vues personnelles. Jérémie, qui, avec son sens moral plus profond, faisait essentiellement consister la fidélité envers Dieu dans la pratique de la vertu, et qui de plus était très pessimiste, pouvait déclarer en toute vérité que l'homme ne peut pas se convertir lui-même, que Dieu seul peut opérer cette transformation intérieure. Mais comme la fidélité avait, aux yeux d'Ézéchiel, un caractère plus extérieur, elle ne pouvait pas être au-dessus des forces humaines ; cela ressort clairement du chapitre XVIII de son livre. L'individualisme israélite ne remontant pas plus haut que le VII^e siècle, où il s'affirme pour la première fois dans le code deutéronomique [2] et chez Jérémie, il n'est pas étonnant que notre prophète n'ait pas encore eu assez de sens psychologique pour se rendre compte de l'enchaînement de tous les actes de la vie morale de l'homme et de l'impossibilité où il se trouve de changer totalement de conduite, d'un moment à l'autre. De même il est excusable d'avoir méconnu la loi de la solidarité, en vertu de laquelle les fautes des peuples et des individus entraînent souvent, pour les générations suivantes, les plus graves conséquences. Les faits démentent le doctrinarisme de notre prophète quant à la justice distributive de Dieu. D'un autre côté, il a réalisé un grand progrès sur l'idée qu'on partageait autrefois en Israël et d'après laquelle le Dieu courroucé pouvait frapper aveuglément les hommes et faire périr l'innocent avec le coupable. A ses yeux, Jahvé n'est plus une puissance aveugle, mais un être essentiellement moral, un juge qui prend pour unique règle la justice et qui rend à chacun selon ses œuvres.

D'après tout ce qui précède, on trouvera naturel qu'Ézéchiel combine intimement le légalisme et les espérances

[1] XI, 19 s.; XXXVI, 26 s. — [2] Deut. XXIV, 16.

messianiques. Ce point de vue apparaît déjà dans la première partie de son livre. Après avoir mis en lumière toutes les abominations qui s'accomplissaient à Jérusalem [1], et annoncé les châtiments qui atteindraient les coupables[2], il termine la vision par une prophétie messianique suivant laquelle les déportés seront gardés par Dieu dans le pays de l'exil, ils en seront ramenés dans la terre d'Israël, d'où ils ôteront toutes les idoles, et Dieu leur donnera un cœur et un esprit nouveaux, afin qu'ils suivent ses ordonnances et pratiquent ses lois [3]. Un autre texte parallèle s'exprime dans le même sens [4]. L'espoir d'Ézéchiel que, dans les temps messianiques, Israël se conformera strictement aux lois de Jahvé et ne provoquera plus son courroux et ses châtiments, s'affirme le plus nettement dans les neuf derniers chapitres de son livre, où il s'occupe exclusivement de l'organisation du nouvel ordre de choses, après la restauration. Nous sommes ainsi amené à nous occuper encore et spécialement de cette importante partie de notre livre : elle constitue un véritable code, la charte du nouvel Israël.

Dominé par la conviction que Jahvé a quitté le pays de Canaan, au moment de la destruction de Jérusalem, et qu'il s'est retiré sur la montagne des dieux, dans le septentrion [5], Ézéchiel a été amené à cette autre pensée connexe que Dieu reviendra dans son pays et habitera de nouveau au milieu de son peuple. Aussi la conclusion de sa description des temps messianiques et de tout son livre est-elle que, dès la réalisation de cette belle perspective, le nom de la ville sainte sera : « Jahvé est ici [6]. » Suivant notre prophète, Jahvé, en revenant au milieu de son peuple, s'établira à jamais dans le nouveau temple [7]. Il y fera son entrée solennelle par la porte orientale extérieure, qui sera aussitôt fermée pour toujours, afin qu'aucun mortel n'y passe après Dieu[8].

[1] VIII. — [2] IX, 1—XI, 13. — [3] XI, 14—20. — [4] XXXVI, 24—28. Comp. XXXVII, 21—24. — [5] I, 4 ; VIII, 12 ; IX, 9 ; XXVIII, 14. — [6] XLVIII, 35. — [7] XLIII, 1—7. — [8] XLIV, 1 s.

Pour assurer la présence perpétuelle de Jahvé au milieu de son peuple, il faut éviter tout ce qui offenserait ses regards ; il faut tenir éloignées du sanctuaire les profanations des temps passés. Or la faculté qu'avait eue autrefois le peuple de tenir ses réunions dans le voisinage immédiat du temple et de s'y livrer à toutes sortes de pratiques idolâtriques, est aux yeux d'Ézéchiel la principale source de profanation. Il en trouve une autre dans le fait que le temple et le palais royal n'avaient pour ainsi dire formé qu'un seul et même enclos : la conduite souvent scandaleuse des souverains et la présence de leurs ossements, ensevelis dans le palais, avaient porté, selon lui, une grave atteinte à la sainteté du lieu. Voilà ce qui devra cesser d'abord, pour que Jahvé puisse habiter au milieu de son peuple à toujours[1]. Dieu ordonne donc que le temple soit tout à fait indépendant du domaine royal, ainsi que de la ville de Jérusalem et du reste du pays. Autour de la montagne de Sion, au sommet de laquelle s'élèvera derechef le temple[2], il faudra prélever un terrain de vingt-cinq mille coudées de long et de dix mille coudées de large, qui formera une sainte portion et appartiendra aux fils de Tsadoc, aux prêtres consacrés, seuls autorisés à demeurer à proximité du sanctuaire[3]. Pour plus de précaution encore, pour isoler davantage le temple de toute habitation humaine, on ménagera à l'entour un espace libre de cinquante coudées[4]. A l'intérieur de cet espace, se trouveront en outre deux parvis concentriques, l'un extérieur où, pendant le service divin, devront se tenir les laïques, le prince y compris, l'autre exclusivement réservé aux prêtres[5]. Enfin l'édifice même du temple sera entouré d'un second espace libre, où personne ne mettra jamais les pieds[6]. L'emplacement occupé par le temple, préservé ainsi de toute profanation, sera très saint[7]. Au nord de la sainte portion, mise à part pour le temple et le sacerdoce, se trouvera un

[1] XLIII, 7—9. — [2] XLIII, 12. — [3] XLV, 1—4 ; XLVIII, 8—12. — [4] XLV, 2. — [5] XL, 17—47 ; XLVI, 1—3. — [6] XLI, 9—15. — [7] XLIII, 12.

terrain de même grandeur, qui reviendra aux lévites [1]; au sud, une portion de même longueur, mais seulement moitié aussi large que chacune des deux précédentes, formera l'emplacement de la ville et fournira de champs les habitants [2]. Quant au prince du peuple, il possédera les deux portions de territoire qui longeront, de chaque côté, la triple étendue dont nous venons de parler [3]. Le temple sera ainsi à l'abri de tout rapport avec le monde profane. Et cependant, par excès de précaution, l'étendue du carré qui formera la ville ne devra mesurer que quatre mille cinq cents coudées de chaque côté, bien que le territoire où elle s'élèvera aura cinq mille coudées de largeur [4]. Elle sera, de cette façon, entourée d'une banlieue de deux cent cinquante coudées [5], qui l'empêchera d'être en contact immédiat avec la portion sainte. On aura remarqué que notre législateur assigne à chacune des deux catégories du personnel sacré, prêtres et lévites, un territoire double de celui de la ville tout entière. Ses continuateurs s'inspireront de cette tendance pour exagérer démesurément les revenus de ce personnel, surtout des prêtres. De même ils suivront l'autre exemple qu'il leur a donné, en élevant une barrière infranchissable entre le peuple profane et les choses saintes.

Ézéchiel prend des précautions analogues touchant le service de Jahvé. Avant l'exil, des étrangers, des incirconcis, faisaient le service inférieur du sanctuaire [6]. Il ne devra plus en être de même à l'avenir [7]. Ces étrangers devront être remplacés par les Lévites qui ont favorisé le culte idolâtrique des hauts lieux; ces derniers fonctionneront en qualité de serviteurs du sanctuaire, ils auront la garde des portes du temple et égorgeront pour le peuple les victimes destinées aux sacrifices ; mais ils seront pour toujours exclus du sacerdoce [8]. Celui-ci ne pourra être exercé que par les Tsadokites [9]. Nous trouvons ici, pour la première fois, la distinction entre

[1] XLV, 5; XLVIII, 13 s. — [2] XLV, 6; XLVIII, 15—19. — [3] XLV, 7 s.; XLVIII, 21 s. — [4] XLVIII, 15 s. — [5] V. 17. — [6] XLIV, 7 s. — [7] V. 9. — [8] V. 10—14. — [9] V. 15 s. Comp. XLVIII, 11.

prêtres et lévites. On sait que le code deutéronomique ne connaît pas encore cette distinction, tous les Lévites y étant des prêtres [1]. Ézéchiel lui-même suppose que tous les Lévites remplissaient précédemment les fonctions sacerdotales. Mais comme beaucoup d'entre eux avaient été employés aux hauts lieux, ce qui, pour Ézéchiel, est le plus grand des forfaits, il les dégrade pour l'avenir et en fait de simples servants, ne réservant le privilège du sacerdoce qu'aux Tsadokites, exempts de cette grave faute. Il faut pourtant remarquer qu'ici les lévites ou prêtres infidèles sont distingués des Tsadokites ou prêtres fidèles et non des Aaronites : cette dernière distinction ne sera faite que par les successeurs d'Ézéchiel.

Les prêtres devront observer une série de règles, pour que leur service puisse être agréable à Jahvé. Dans leurs fonctions, ils porteront des habits de lin et non de laine, afin d'éviter la transpiration ; ils échangeront ces vêtements contre d'autres, quand ils se rendront auprès du peuple, dans le parvis extérieur, afin d'éviter tout contact entre les choses saintes et le monde profane ; ils ne se raseront pas la tête et ne laisseront pas davantage pousser les cheveux, mais ils les couperont ; ils ne boiront point de vin, lorsqu'ils entreront dans le parvis intérieur ; ils n'épouseront ni la veuve d'un laïque ni une femme répudiée, mais une vierge israélite ou la veuve d'un prêtre ; ils ne s'approcheront pas d'un corps mort, à moins que ce ne soit celui d'un proche parent ; enfin ils ne mangeront d'aucun oiseau et d'aucun animal déchiré [2].

Ézéchiel, qui considère les rois d'autrefois comme des profanateurs du sanctuaire [3], refuse aux souverains futurs la haute main sur le culte public. Il veut bien concéder au prince régnant le droit d'occuper une place à part, quand il assistera au service divin [4]. Mais il ne pourra plus, comme avant l'exil, en revendiquer la direction ; il ne pourra même

[1] Piepenbring, p. 162 s. — [2] Ez. XLIV, 17—22, 25, 31. — [3] XLIII, 7—9. — [4] XLIV, 3 ; XLVI, 2.

plus prendre part au culte d'une manière active : il occupera simplement le premier rang à la tête du peuple et sera, comme lui, complètement écarté des fonctions sacerdotales [1]. Il devra par contre être le pourvoyeur des victimes servant à tous les sacrifices du culte public [2]. Le souverain temporel étant ainsi mis de côté comme chef suprême du culte, il sera facile de le remplacer en cette qualité, dès le retour de l'exil, par un chef spirituel, par le grand prêtre, lorsque les circonstances empêcheront les Juifs de rétablir la royauté.

A propos des offrandes à fournir par le prince pour le culte public, Ézéchiel mentionne la plupart des solennités israélites. Il ne s'y étend pas beaucoup; néanmoins il trouve moyen d'y introduire également une série d'innovations qui ne sont pas sans importance. Nous ne considérons pas comme telle l'ordonnance d'offrir chaque matin en holocauste à Jahvé un agneau d'un an sans défaut, avec un sixième d'épha de farine et le tiers d'un hin d'huile [3]. Car, plus anciennement déjà, nous trouvons des traces de sacrifices journaliers [4]. Quant aux offrandes prescrites par notre légiste pour le jour du sabbat et celui de la nouvelle lune [5], il est impossible de dire s'il y a des innovations ou non, parce que l'usage d'autrefois nous est inconnu. En tout cas, cet usage n'avait pas l'importance que lui accorde Ézéchiel, autrement les anciens documents en parleraient. Touchant le sabbat, les vieux codes relèvent uniquement qu'il doit être un jour de repos, et la nouvelle lune n'y est pas même mentionnée. Nous ne pouvons pas dire non plus si, relativement aux sacrifices prescrits pour la fête de Pâque et celle des Tabernacles [6], il y a ici des innovations, parce que les anciens codes ne parlent jamais de sacrifices à faire par les princes du peuple, aux fêtes annuelles, mais seulement des offrandes des particuliers [7]. Les sacrifices d'expiation, auxquels notre législateur fait une si large place dans ces solennités, ne

[1] XLVI, 8—10. — [2] XLV, 17—XLVI, 15. — [3] XLVI, 13—15. — [4] I Rois XVIII, 36; II Rois III, 20; XVI, 15. — [5] Ez. XLVI, 4—7. — [6] XLV, 22—25. — [7] Ex. XXIII, 14 ss.; XXXIV, 22 ss.; Deut. XVI.

cadrent de toute façon pas avec le caractère joyeux que ces fêtes avaient dans le temps jadis et que le code deutéronomique revendique encore pour elles. L'exil paraît avoir inspiré cette innovation et d'autres du même genre, parce qu'il donna aux Juifs un vif sentiment de leur culpabilité. Les législateurs hébreux s'accordaient, sous ce rapport, d'assez grandes libertés, comme le prouvent les changements que les successeurs d'Ézéchiel apporteront à ses propres ordonnances touchant les sacrifices à faire aux jours de fête [1].

Notre code présente une innovation importante concernant les solennités religieuses : il fixe la fête de Pâque et celle des Tabernacles à une date déterminée. La première aura lieu le quatorzième jour du premier mois et durera sept jours, comme de tout temps [2]. La seconde, appelée simplement la fête, sera célébrée le quinzième jour du septième mois, également pendant sept jours, selon l'antique usage [3]. Pourquoi cette fixation des deux fêtes à une date exacte, chose inconnue avant l'exil ? Ces fêtes, comme aussi celle de la Pentecôte, dont Ézéchiel ne parle pas, avaient eu pendant longtemps un caractère essentiellement agricole, et leur célébration dépendait de l'époque des différentes récoltes, époque qui varie d'une année et d'une contrée à l'autre. Mais en exil, sur la terre étrangère, les récoltes de l'année ne pouvaient plus servir de règle pour la fixation des fêtes annuelles. Voilà pourquoi Ézéchiel, qui écrivait dans la Babylonie, rattacha ces fêtes à des dates fixes et indépendantes des récoltes. Le véritable point de départ de cette réglementation des fêtes annuelles doit pourtant être cherché dans la centralisation du culte au temple de Jérusalem, introduite par la législation du Deutéronome ; car les fêtes furent de cette façon détachées de la vie rurale et devinrent des institutions ecclésiastiques. Les auteurs du code deutéronomique n'ont, à la vérité, pas songé à cette consé-

[1] Smend, *Der Prophet Ezechiel*, p. 377. — [2] Ez. XLV, 21. — [3] V. 25.

quence et ils ont fixé les fêtes suivant l'usage traditionnel [1]. Mais, sous ce rapport comme sous d'autres, Ézéchiel tira les conséquences des principes posés par ses prédécesseurs.

Le besoin d'expiation et de purification que nous avons constaté tout à l'heure chez Ézéchiel se manifeste dans d'autres cas. Ainsi, d'après lui, il faudra consacrer l'autel du temple, en y offrant, pendant sept jours, des sacrifices expiatoires, qui serviront de purification [2]. Dans le même but, on fera l'expiation du sanctuaire tous les six mois, à cause de ceux qui pèchent involontairement ou par imprudence [3]. On pourrait même conclure d'un de nos textes que tous les sacrifices à offrir par le prince pour le peuple doivent avoir un caractère expiatoire [4]. Avant Ézéchiel, il n'est jamais question, dans la littérature hébraïque, de sacrifices expiatoires spéciaux, comme il ne semble pas non plus qu'autrefois les autels aient eu besoin d'être purifiés par des sacrifices de ce genre, pour pouvoir être mis au service de Jahvé [5]. Nulle part surtout il n'est fait mention d'une répétition de telles cérémonies de purification. Jadis la piété israélite était dominée par le sentiment que le peuple de Jahvé pouvait être assuré des faveurs de son Dieu. Si les prophètes, à partir du huitième siècle, firent entendre une note différente, elle fut sans influence sur la masse du peuple. L'exil, au contraire, fit éclater aux yeux de tous le courroux de Dieu et la culpabilité d'Israël. De là les changements constatés dans les dispositions intérieures et dans le culte extérieur. Il est fort regrettable qu'Ézéchiel ait accordé une trop grande importance aux rites destinés à traduire les sentiments de contrition. Il a ainsi beaucoup contribué à matérialiser la piété juive et à la faire aboutir au formalisme, qui étouffera, pour des siècles, la religion pure et essentiellement éthique des grands prophètes écrivains, et rendra nécessaire la réforme de Jésus.

[1] Deut. XVI, 9, 13. — [2] XLIII, 18—27. — [3] XLV, 18—20. Dans v. 20, nous avons, à l'instar des meilleurs exégètes, corrigé la date d'après la version des Septante. — [4] V. 17. — [5] Ex. XX, 24; I Rois VIII, 62 ss.

Le code deutéronomique avait provoqué une triple scission : entre la religion et la vie ordinaire, en centralisant le culte au seul temple de Jérusalem et en abolissant les nombreux sanctuaires répandus dans le pays, où les fidèles pouvaient se rendre facilement en toute circonstance ; entre les prêtres et les laïques, en réservant exclusivement aux premiers toutes les fonctions sacerdotales ; entre l'État et l'Église, en constituant un sacerdoce héréditaire et indépendant, au lieu que, jusque-là, les principaux prêtres avaient entièrement dépendu des rois régnants. Toutes ces conséquences ne furent ni comprises ni tirées aussitôt, d'autant moins que la législation deutéronomique ne fut plus strictement appliquée à partir de la mort de Josias. Mais Ézéchiel, en bon logicien, vit fort bien les conclusions qui découlaient des principes posés dans cette législation. Ainsi nous avons déjà dit qu'ici il n'est encore question, à propos des fêtes annuelles, que des offrandes à faire par les particuliers. Ces offrandes sont même volontaires, c'est-à-dire abandonnées à l'estimation de chacun[1]. La religion populaire ou laïque et la spontanéité religieuse, conservaient de cette façon une large place. Chez Ézéchiel, au contraire, tout cela est changé. Non seulement le peuple est tenu à distance du sanctuaire, mais ses offrandes disparaissent complètement, pour faire place aux sacrifices présentés par le prince, au nom de la nation. Et tout ce qui concerne ces sacrifices et le culte en général est strictement réglé. La religion individuelle est donc entièrement sacrifiée à celle de la communauté. Autant Ézéchiel est individualiste, quand il parle de la rémunération, aussi peu il sait faire une part quelconque à l'initiative individuelle et à l'élément laïque, dans le culte. Sa législation est déjà un véritable code sacerdotal, où les moindres détails du culte sont fixés par la Loi et où ces détails ont une importance majeure. La religion, détachée ainsi des réalités de la vie, prend un caractère abstrait et peut facilement se transformer

[1] Deut. XVI, 10, 17.

en pure théorie ou en *opus operatum*. Autrefois les sanctuaires et le culte existaient pour le peuple ; maintenant l'unique sanctuaire de Jérusalem, la seule résidence de Jahvé, est une grandeur incommensurable devant laquelle tout s'efface. Si le code deutéronomique implique la scission entre l'État et l'Église, chez Ézéchiel l'État est déjà absorbé par l'Église. D'abord il parle sans doute encore d'un second David, qui sera le chef de son peuple, ce qui fait penser à un roi et suppose un royaume [1]. Mais dans la dernière partie de son livre, il n'en est plus de même. Ici le descendant de David qui est censé se trouver à la tête du peuple ne porte plus le titre de roi, mais simplement celui de prince [2], et il n'a plus à remplir de fonctions royales. Cela est d'ailleurs très logique. Au sein du nouvel Israël, il n'y aura plus de crimes, puisque chacun aura un cœur et un esprit nouveaux et qu'il marchera fidèlement selon les commandements de Dieu. Il n'y aura donc plus de justice à rendre, selon la manière des anciens rois. S'il s'élève encore quelque contestation, les prêtres videront le litige [3]. Il n'y aura plus non plus d'armée, puisque Jahvé protégera suffisamment son peuple [4]. Il sera tout aussi superflu de prendre des mesures pour développer l'agriculture et le commerce ; car Jahvé suppléera à tout par l'abondance extraordinaire qu'il répandra dans le pays [5]. Toutes les prérogatives royales ayant ainsi disparu, le prince régnant pourra se contenter d'être le patron du temple et du culte, le pourvoyeur de toutes les choses nécessaires à la célébration du service divin. C'est bien le rôle réservé au souverain du nouvel Israël, dans la constitution d'Ézéchiel.

Pour excuser le ritualisme exagéré et la tendance ecclésiastique prononcée d'Ézéchiel, on peut faire valoir qu'il

[1] Comp. Ez. XXXVII, 24. — [2] XLV, 7, 17; XLVI, 2, 4, 8, 12, 16—18; XLVIII, 21. — [3] XLIV, 24. — [4] XXXVIII s. — [5] XLVII, 6—12.

poursuivait le plus noble but. A ses yeux, c'était là le meilleur moyen de mettre fin à tous les anciens usages idolâtriques d'Israël, si invétérés que de nombreuses générations de prophètes n'avaient pas réussi à les déraciner, malgré leurs efforts énergiques et persévérants. La prédication spiritualiste des prophètes n'avait pas eu le résultat voulu, parce qu'elle n'était pas à la portée de la masse du peuple et qu'elle tenait trop peu de compte du culte traditionnel ; il n'est donc pas étonnant qu'on ait eu recours à d'autres moyens, à la législation et à la réorganisation du culte, d'après les principes jahvistes. Ézéchiel est certainement fort excusable de s'être engagé dans cette voie, à la suite des auteurs du code deutéronomique. Il a fait ce qu'il a pu dans l'intérêt du jahvisme. Nous lui rendons volontiers justice à cet égard. Mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'imperfection de son œuvre. Une grande distance le sépare des prophètes du VIII^e^ et du VII^e^ siècle, qui lui étaient bien supérieurs par leur spiritualisme élevé. D'eux à lui nous constatons une véritable chute. Il y a plus : Ézéchiel, en voulant combattre le paganisme israélite par le ritualisme, n'a pas atteint son but. Il a sans doute contribué au triomphe du culte de Jahvé sur tout autre, et par là à celui du monothéisme. Sous son influence, celui ci est toutefois devenu un dogme froid et abstrait, une théorie transcendante, qui pourra satisfaire la pensée spéculative, mais qui aura bien moins de valeur pour la simple piété. Et puis, en accentuant outre mesure le côté rituel de la religion, il a replongé celle-ci en plein paganisme, dont le trait caractéristique est l'importance majeure accordée au rite ; tandis que l'essence de la vraie religion consiste dans les principes éthiques, prêchés par les anciens prophètes écrivains d'Israël et de nouveau mis en lumière par Jésus, après que le ritualisme juif, dont Ézéchiel est le père, les eut relégués à l'arrière-plan.

CHAPITRE XXIV

TRAVAUX LITTÉRAIRES

§ 1. Le cantique de Moïse et les Lamentations.

Nous avons vu que le livre d'Ézéchiel est bien plus un produit littéraire, fruit de la méditation silencieuse, que celui d'un ministère prophétique actif, à la façon des temps antérieurs, où la parole, l'enseignement oral, jouait le rôle principal. Ce changement s'explique tout naturellement. Ceux mêmes qui eussent voulu se livrer à la prédication, comme les anciens prophètes, n'auraient pas eu l'occasion de le faire faute d'un auditoire : les Juifs étaient dispersés ; Jérusalem et son temple, où se réunissaient autrefois les grandes assemblées, étaient en ruine ; ceux qui voulaient agir sur les restes d'Israël devaient donc remplacer la parole par la plume. La preuve nous en est fournie par un assez grand nombre de produits littéraires, et tout d'abord par quelques morceaux poétiques.

Nous mentionnons en premier lieu le *cantique de Moïse*[1], parce qu'il se rattache intimement à la prédication prophétique telle qu'elle nous est apparue chez Jérémie et Ézéchiel. C'est le plus long poème renfermé dans le Pentateuque. Son contenu est une espèce de résumé de l'enseignement des deux grands prophètes que nous venons de nommer. L'auteur jette un coup d'œil sur l'histoire passée d'Israël, pour relever les infidélités par lesquelles celui-ci a répondu aux bienfaits de Dieu et pour le menacer des châtiments divins. Le langage de notre morceau se rapproche le plus de celui

[1] Deut. XXXII, 1—43.

de Jérémie et du Deutéronome. Aussi les critiques les plus compétents pensent-ils que c'est un produit de l'exil[1]. Après un court préambule[2], qui est une imitation d'Ésaïe I, 2, notre poète entre tout de suite dans le vif de son sujet, en glorifiant Jahvé, dont les œuvres sont parfaites, dont toutes les voies sont justes et qui lui-même est fidèle, juste et droit[3]. Israël, au contraire, s'est corrompu; c'est une race fausse et perverse, un peuple insensé et dépourvu de sagesse[4]. Jahvé est son père, son créateur; il l'a trouvé dans une contrée déserte, il l'a entouré et en a pris soin; il l'a gardé comme la prunelle de son œil, semblable à l'aigle qui veille sur ses petits; Jahvé, et non un dieu étranger, a conduit son peuple; il lui a donné le pays de Canaan, qui abonde en biens de tout genre[5]. Mais Israël, devenu gras, a regimbé, abandonné Dieu, son créateur, méprisé le rocher de son salut, excité sa jalousie par des dieux nouveaux, inconnus des pères; il l'a irrité par des abominations, il a sacrifié à de vaines idoles[6]. Jahvé s'est indigné contre ses fils et ses filles infidèles; comme ils ont excité sa jalousie par ce qui n'est point Dieu, il excitera la leur par ce qui n'est point un peuple; il accumulera sur eux des maux; ils seront desséchés par la faim, consumés par la fièvre et par des maladies violentes; Jahvé enverra parmi eux la dent des bêtes féroces et le venin des serpents; au dehors on périra par l'épée et au dedans, par d'effrayantes calamités; Jahvé ferait disparaître leur mémoire d'entre les hommes, mais il craint les insultes de l'ennemi, il craint que les adversaires ne se méprennent, qu'ils ne disent que leur main a été puissante et que ce n'est pas Jahvé qui a fait toutes ces choses[7]. Les Israélites ont perdu leur bon sens; s'ils étaient sages, ils penseraient à ce qui leur arrivera; à Jahvé appartient la vengeance et la rétribution; le malheur de son peuple est

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 13, note 30; Cornill, *Einleitung*, p. 63 s.; Wildeboer, p. 303 ss.; Smend, *Religionsgeschichte*, p. 231, note 1. — [2] Deut. XXXII, 1 s. — [3] V. 3 s. — [4] V. 5 s. — [5] V. 6—14. — [6] V. 15—18. — [7] V. 19—27.

proche, il le jugera ; il aura toutefois pitié de ses serviteurs, en voyant que leur force est épuisée ; il demandera où sont les dieux qui mangeaient la graisse de leurs victimes et buvaient le vin de leurs libations ; ces dieux ne sauraient les secourir, car Jahvé seul est Dieu et il n'y en a point d'autre ; lui seul fait vivre et mourir, lui seul blesse et guérit, et personne ne délivre de sa main ; il se vengera de ses adversaires et punira ceux qui le haïssent, mais il sera propice à son peuple[1].

On le voit, nous retrouvons ici les idées dominantes des grands prophètes écrivains, depuis Amos jusqu'à Ézéchiel : Jahvé a comblé son peuple de grands bienfaits ; celui-ci y a répondu par l'ingratitude et l'infidélité ; il sera donc châtié par son Dieu ; Jahvé ne permettra cependant pas l'anéantissement de son peuple pour ne pas compromettre sa propre gloire ; il exercera sa vengeance, non seulement contre Israël, mais aussi contre la nation dont il se servira pour le châtier, afin qu'on sache que lui a fait toutes ces choses. La gloire de Jahvé, qui se confond avec celle d'Israël, devra donc finalement éclater aux yeux du monde entier. On aura remarqué l'affirmation que Jahvé seul est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre. C'est là une thèse que nous trouvons explicitement pour la première fois chez Jérémie et ensuite dans les parties les plus récentes du Deutéronome.

Les Lamentations trouvent leur place naturelle dans ce paragraphe. Elles offrent un grand contraste entre la forme et le fond. Elles ne sont en somme que des plaintes amères, inspirées par la ruine de Jérusalem et de la Judée. Or une grande douleur s'exprime généralement de la manière la plus simple, sans recherche ni apparat ; tandis que ces chapitres nous présentent une versification régulière et artificielle, comme nous ne la trouvons dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. Chacun de ces morceaux se compose de vingt-deux strophes, correspondant au nombre des lettres

[1] V. 28—43.

de l'alphabet hébreu. Et dans les quatre premiers, les strophes se suivent dans l'ordre alphabétique. Dans la version des Septante, le titre de notre livre en attribue la composition à Jérémie. Cette opinion est peut-être déjà énoncée dans II Chroniques XXXV, 25, où il est question d'une complainte sur Josias faite par Jérémie et contenue dans les Complaintes[1]. Elle a été maintenue dans la tradition juive et chrétienne, jusque dans les temps modernes. Mais de nos jours, elle a été mise en doute par des arguments très sérieux, qui nous paraissent avoir plus de poids que ceux qu'on fait valoir en faveur de l'opinion contraire[2]. Comment admettre, par exemple, que Jérémie, dans ses vieux jours, après toutes les souffrances physiques et morales qu'il avait endurées, se soit amusé à rédiger des poèmes guindés, comme nous les rencontrons ici ? Rien de pareil ne se trouve dans ses prophéties, où tout est spontané, l'expression simple et naturelle des sentiments de son cœur. Ce genre pouvait convenir à un scribe, enfermé dans son cabinet, mais non à un homme d'action comme Jérémie. Et puis ce dernier aurait-il, après la ruine de Jérusalem, écrit cinq chapitres de plaintes, sans exprimer une seule espérance messianique ? Cela est fort douteux, car il accentua le plus ces espérances vers la fin de son ministère, quand la catastrophe nationale était imminente. N'aurait-il pas également fait ressortir davantage, suivant son habitude, la culpabilité de son peuple et déclaré que les châtiments qui l'ont atteint avaient été prédits? Il est d'ailleurs fort probable que notre opuscule ne provient pas d'une seule et même main. On constate sans peine que les chapitres II et IV sont de beaucoup supérieurs au reste, et de plus que le chapitre III est d'un genre à part. Il ne serait donc pas impossible que trois auteurs différents eussent contribué à la rédaction de notre livre[3]. Quoi qu'il en soit, les différentes parties qui le composent, écrites après

[1] Comp. Lam. IV, 20, où l'on a probablement trouvé une allusion à Josias. — [2] Löhr, *Die Klaglieder des Jeremia*, 1893, p. XIII ss. — [3] Löhr, ouv. cité, p. XVIII ss. ; Wildeboer, § 19, note 2.

la ruine de Jérusalem, qui a inspiré ces complaintes, paraissent dater du VIe siècle; les unes sont sans doute de la première moitié et les autres de la seconde moitié de ce siècle, sans qu'on puisse indiquer une date plus précise. Il est tout aussi difficile de dire si elles furent écrites dans la Judée, en Égypte ou dans la Babylonie, comme on l'a soutenu tour à tour[1].

Prenons d'abord en considération les chapitres II et IV, qui ne sont pas seulement supérieurs aux autres, mais qui paraissent aussi remonter un peu plus haut. Le premier de ces chapitres commence par une peinture poétique de la ruine de Juda, de Jérusalem et du temple[2]. Puis il décrit la désolation des habitants de la ville sainte : la plaie de la fille de Sion lui paraît si grande que son état est inconsolable ; il s'attaque aux faux prophètes, qui n'ont pas mis à nu son iniquité, ni détourné de lui la captivité[3]. Les passants, dit-il, battent des mains et secouent la tête contre la fille de Jérusalem. Ils se demandent si c'est cette ville qu'on appelait une beauté parfaite. Quant aux ennemis, ils expriment hautement leur joie et se félicitent du triste sort de Jérusalem, en disant : « Nous l'avons engloutie ! » C'est que Jahvé a exécuté ce qu'il avait résolu depuis longtemps[4]. La fin du chapitre reprend le thème du commencement, à savoir la description de la ruine de Jérusalem, dont il complète l'effrayant tableau par le spectacle de ces femmes qui ont dévoré leurs propres enfants, de ces vieillards, de ces vierges et de ces jeunes gens tombés par l'épée et couchés dans la rue[5]. Dans l'autre chapitre, le thème est le même, exposé toutefois sous une forme un peu différente. Le poète y parle des pierres du sanctuaire qui sont dispersées aux coins de toutes les rues ; il trouve Jérusalem plus cruelle que les chacals, parce que ceux-ci allaitent leurs petits, tandis que les enfants de la première ont le palais desséché par la soif

[1] Löhr, ouv. cité, p. XVI s. ; le même, *Zeitschrift* de Stade, XIV, p. 31 ss., 51 ss. Comp. Wildeboer, § 19, note 3. — [2] II, 1—9. — [3] V. 10—14. — [4] V. 15—17. — [5] V. 18—22.

et demandent vainement du pain ; son châtiment, dit-il, est plus grand que celui de Sodome ; ses princes, qui étaient plus éclatants que la neige, ont l'aspect plus sombre que le noir ; les gens qui périssent par l'épée sont plus heureux que ceux qui meurent de faim ; Jahvé a ainsi épuisé sa fureur et répandu son ardente colère [1]. La suite du chapitre cherche principalement à expliquer les calamités décrites, en relevant les fautes commises par les prophètes, les prêtres et les rois [2].

Passons aux chapitres I et V, qui sont peut-être d'une date un peu plus récente que les deux précédents. Dans le premier, Jérusalem est comparée à une femme devenue veuve, réduite à la servitude, pleurant amèrement, privée de consolation, délaissée de tous ses amis. Juda est en exil, y est-il dit. Il habite au milieu des nations et il n'y trouve pas de repos. Les chemins de Sion sont dans le deuil ; car on ne va plus aux fêtes. Toutes ses portes sont désertes. La fille de Sion a perdu toute sa gloire. Jérusalem a multiplié ses péchés ; c'est pour cela qu'elle est un objet d'aversion. Le Seigneur a foulé au pressoir la vierge, fille de Juda. Dans la seconde partie du chapitre, la coupable prend elle-même la parole, pour exprimer sa détresse et sa douleur. Elle finit par confesser qu'elle a mérité, par ses rébellions, le châtiment qui lui a été infligé, mais forme le vœu que ses ennemis, qui se sont réjouis de son triste sort, le subissent à leur tour. Le dernier chapitre, plus court que les autres, présente, quant à la suite des idées, aussi peu d'ordre que le premier. Les Juifs y supplient Jahvé de se souvenir d'eux, dans leur opprobre [3]. Puis vient une description, un peu désordonnée, de leur misère [4]. Suivent quelques scènes de la prise de Jérusalem et de la désolation qui s'en est suivie [5]. Le tout se termine par une prière, où les suppliants demandent si Dieu les oublie pour toujours, s'il les a abandonnés ou rejetés à jamais, s'il est irrité contre eux jusqu'à l'excès et s'il ne les fera pas revenir vers lui [6].

[1] IV, 1—11. — [2] V, 12 ss. — [3] V. 1. — [4] V. 2–10. — [5] V. 11—18. — [6] V. 19—22.

Le chapitre III, probablement le plus récent de tous, est un véritable psaume, où la communauté juive souffrante est identifiée avec un individu, comme dans psaume LXXXVIII. Le morceau n'est pas une pure jérémiade ; car, comme dans la plupart des psaumes du même genre, après l'expression de la plainte [1], vient celle de la confiance en Dieu [2]. La suite immédiate est une espèce de confession des péchés [3]. Puis nous rencontrons une nouvelle lamentation [4]. Enfin, à l'instar du chapitre V, celui-ci se termine par une invocation à l'Éternel, où l'auteur n'oublie pas d'appeler les vengeances divines sur les ennemis d'Israël [5].

§ 2. Le premier recueil sacré des Juifs.

Vers la fin de l'exil, un premier recueil sacré paraît avoir existé parmi les Juifs, embrassant la bible hébraïque depuis la Genèse jusqu'à la fin du deuxième livre des Rois, sauf les additions que l'école sacerdotale y fera après la Restauration. Ce recueil s'est formé successivement par un long travail de rédaction fort compliqué. Les anciennes sources de l'Hexateuque et des livres suivants ont d'abord été remaniées et complétées isolément ; puis elles furent combinées ensemble soit déjà avant la promulgation du code de Josias, soit plus ou moins longtemps après. L'école deutéronomiste, qui ne fut sans doute que la continuatrice de l'école de rédaction plus ancienne, remania ensuite toute l'histoire du passé, depuis l'origine du monde jusqu'à l'exil. Son influence se remarque le plus dans les premiers et les derniers chapitres du Deutéronome, dans le livre de Josué, dans celui des Juges et dans ceux des Rois. Dans ces derniers, on peut même distinguer une double rédaction deutéronomiste, l'une

[1] V. 1—20. — [2] V. 21—38. — [3] V. 39—47. — [4] V. 48—54. — V. 55—66.

encore antérieure à l'exil et l'autre qui ne date que de la fin de l'exil[1].

Pour les questions purement littéraires qui se rapportent à ce sujet, nous sommes obligé de renvoyer aux ouvrages spéciaux. Nous ne pouvons donner qu'une appréciation toute générale de ce travail de rédaction, et nous croyons devoir grouper ici les principaux traits qui méritent d'en être relevés, parce qu'il est assurément l'œuvre d'une seule et même école, l'école jahviste qui se forma sous l'influence de la prédication des prophètes du VIII[e] siècle et qui poursuivit, par la plume, le but essentiel auquel tendait cette prédication, l'extirpation de toute idolâtrie au sein du peuple d'Israël et la consécration de ce peuple au service exclusif de Jahvé. Ces prophètes avaient donné l'impulsion sous ce rapport, en mettant par écrit le résumé de leurs discours. Quand, sous le long règne de Manassé, les jahvistes fidèles étaient réduits au silence, ils durent être d'autant plus portés à propager leurs idées par des écrits, qui pouvaient circuler en cachette. Et puis quand l'exil, en dispersant l'ancien Israël dans toutes les directions, entrava à son tour la prédication prophétique, l'activité littéraire était plus que jamais indiquée pour répandre ou défendre les principes du jahvisme.

En examinant de plus près le travail de rédaction des livres bibliques en question, on n'a pas de peine à constater que la tendance dominante n'en est plus, comme des sources primitives, de raconter les faits passés, d'exposer l'histoire des anciens temps, mais de faire parler l'histoire de manière qu'elle serve de leçon aux générations présentes et futures. De là le caractère parénétique, didactique et même doctrinaire de ces livres. C'est ce dont il est facile de se convaincre, en considérant seulement un petit nombre d'additions rédactionnelles. Prenons par exemple Genèse XXXV, 1—4, provenant sûrement d'un auteur qui écrivait avant la période

[1] Holzinger, § 19, 61 s.; Kuenen, *Onderzoek*, § 18, 23, 26 s.; Cornill, *Einleitung*, § 14—19; Wildeboer, § 9, 14.

deutéronomique. On y parle avec vénération de Béthel, ce qui prouve qu'on n'avait pas encore l'idée de la centralisation du culte au seul sanctuaire de Jérusalem. Mais en même temps on exprime la réprobation de tout culte étranger. Exode XXXII, un texte de la même catégorie et probablement du même âge, relate la confection du veau d'or dans le désert et la consécration spéciale des Lévites au service de Jahvé. Son but est la condamnation du culte et du sacerdoce traditionnels. Dans Juges II, 1^b —5^a, Jahvé rappelle aux enfants d'Israël qu'il les a fait monter du pays d'Égypte et amenés dans la Terre promise, et qu'il les a assurés qu'il ne romprait jamais son alliance avec eux, à la condition qu'eux-mêmes n'en concluraient point avec les Cananéens, mais qu'ils renverseraient leurs autels; il ajoute toutefois que, puisqu'ils n'ont pas obéi à sa voix, il n'a pas voulu chasser devant eux les habitants du pays, mais les a laissés subsister à côté d'eux, ainsi que leurs dieux, afin de leur tendre un piège. Dans Juges VI, 2—10, il est question de l'oppression exercée par les Madianites sur les enfants d'Israël, de la désolation qui en résulta pour ceux-ci, des cris de détresse qu'ils adressèrent à Jahvé, enfin d'un prophète qui déclara que Dieu les avait fait monter du pays d'Égypte et leur avait donné le pays de Canaan, en leur recommandant de ne pas vénérer les dieux des Amoréens, mais qu'ils n'ont point écouté sa voix. Ces textes et d'autres que nous pourrions ajouter, sont généralement considérés comme émanant de rédacteurs qui ont remanié les anciennes sources historiques d'Israël, avant l'époque de Josias. Or ce sont autant de morceaux parénétiques, qui réprouvent certaines infidélités d'Israël, surtout le penchant à l'idolâtrie cananéenne, et qui tendent à les faire disparaître.

Si nous passons à une nouvelle couche rédactionnelle, qui est déjà influencée par le code deutéronomique et que nous constatons le mieux dans le corps du livre des Juges et sous la première forme des livres des Rois, nous voyons que cette rédaction deutéronomiste a fait de toute l'histoire d'Israël,

entre Josué et Josias, une longue période d'infidélité [1]. On sait que la principale partie du livre des Juges offre une continuelle alternance de l'infidélité d'Israël et du pardon de Dieu. Dans les livres des Rois, tous les anciens souverains d'Israël et de Juda sont blâmés : les premiers, pour avoir laissé subsister le culte des veaux d'or ou pour s'être livrés au culte de Baal; les autres, pour n'avoir pas mis fin au culte des hauts lieux. Ézéchias et Josias, au contraire, parce qu'ils ont mis fin à ce culte, reçoivent l'éloge insigne d'avoir entièrement agi comme David leur père [2]. L'école à laquelle nous devons cette rédaction adhérait pleinement aux principes de la réforme et du code deutéronomiques. Elle s'imaginait que ce code avait été en vigueur depuis Moïse. Elle était par suite incapable de comprendre que Jahvé ait pu être adoré légitimement en un grand nombre de lieux saints, jusqu'à la réforme de Josias. Elle ne se rendait nullement compte de la différence énorme qui existait entre les conceptions et les pratiques religieuses sanctionnées par cette législation et les notions et usages tout différents des siècles précédents. Elle n'avait pas l'idée des grandes transformations opérées dans la vie religieuse de son peuple par la prédication des prophètes. Tout ce qui ne cadrait pas avec la législation du Deutéronome lui apparaissait comme une infidélité. Aux rois et au peuple elle appliquait invariablement cette législation comme règle, et elle les jugeait exclusivement d'après elle. Ces rédacteurs étaient donc de bien médiocres historiens. Ou plutôt ils n'étaient pas historiens du tout. Les faits en eux-mêmes n'avaient aucune valeur et aucun intérêt pour eux. Et c'est pour cela qu'ils n'ont rien su nous raconter de bien saillant sur les plus grands rois d'Israël, comme les deux Jéroboam et Omri. Cela est d'autant plus regrettable qu'ils avaient des matériaux nombreux et précieux à leur disposition, dans les Annales des deux

[1] Voy. surtout Jug. II, 10 ss. ; X, 6 ss. ; II Rois XVII, 21 ss. — [2] II Rois XVIII, 3 ; XXII, 2.

royaumes hébreux, auxquelles ils renvoient sans cesse pour de plus amples renseignements.

Une troisième couche rédactionnelle du recueil sacré qui nous occupe porte l'empreinte visible de l'exil, tout en conservant encore le caractère deutéronomiste. Nous en retrouvons le mieux les traces dans les parties les plus récentes du Deutéronome[1] et des livres des Rois[2]. Plusieurs morceaux de cette seconde rédaction deutéronomiste renferment des exhortations ou des avertissements qui présentent l'exil comme le châtiment des anciennes infidélités d'Israël, surtout de son idolâtrie. On y exprime pourtant aussi l'espoir qu'à la fin ce peuple, corrigé par l'adversité, reviendra à son Dieu et obtiendra de nouveau ses bénédictions. Ici, comme dans la première rédaction du même genre, c'est à la transgression du code josiaque qu'on attribue la cause première des châtiments infligés et tout spécialement de l'exil.

L'école qui a formé le premier recueil sacré des Juifs a donc continué la tradition prophétique inaugurée par Osée. Ce prophète fut le premier à appliquer au passé d'Israël une mesure qui reposait sur des conceptions nouvelles, sur un nouvel idéal religieux, inconnu dans les anciens temps. Lui déjà a trouvé le passé d'Israël condamnable, parce que ce peuple ne s'était pas conformé à un idéal qu'il ignorait. Cette conception reçut ensuite, dans le code deutéronomique, une base légale et une règle fixe. En proclamant que Moïse déjà avait condamné le culte des hauts lieux, en faisant ordonner par cet homme de Dieu la centralisation du service divin à un seul sanctuaire, ce code a démontré, du même coup, que toute la conduite d'Israël,

[1] IV et XXVIII—XXX, en majeure partie. — [2] Voici les morceaux qui proviennent du dernier rédacteur des livres des Rois : I Rois III, 3, 15 ; V, 4 s. ; VIII, 15—53 ; IX, 1—9 ; XV, 4 s. ; XVI, 7, 12 s. ; II Rois XIII, 4-6, 23 ; XVII, 7—20 ; XX, 17 s. ; XXI, 11—15 ; XXII, 15—20 ; XXIII, 26 s. ; XXIV, 2—4, 18—XXV, 30. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 26 ; Cornill, *Einleitung*, p. 115 ss. ; Wildeboer, § 14, note 7.

depuis le séjour du désert jusqu'au VIIe siècle, n'avait été qu'une longue infidélité, une rébellion incessante à l'égard de la Loi de Dieu. Ézéchiel se plaça à ce même point de vue et l'accentua même davantage. Il n'emprunta pas seulement à Osée l'image de la femme adultère, pour exprimer l'infidélité d'Israël, il trouva en outre que celle-ci remontait jusqu'à l'origine de la nation. Osée et d'autres prophètes admettaient au moins que primitivement, au temps du désert, Israël avait été fidèle envers Jahvé[1]. Le code deutéronomique, de son côté, excuse l'ancien culte israélite, jusqu'à la construction du temple de Salomon[2]. Le premier et principal rédacteur des livres des Rois fait de même[3]. Ézéchiel, au contraire, ne trouve rien de bon dans tout le passé d'Israël et ne connaît ni excuse ni atténuation de son crime. Il déclare que même ses origines sont impures[4] et que son infidélité remonte jusqu'à son séjour dans le pays d'Égypte[5]. Des vues semblables ont été développées par le second rédacteur des livres des Rois[6], ainsi que par le dernier rédacteur de Deutéronome XXVIII—XXX.

L'historiographie deutéronomiste, que nous venons d'apprendre à connaître dans ses traits essentiels, et à laquelle nous devons principalement le recueil sacré qui nous occupe, n'a pas seulement une forte tendance parénétique, mais aussi un caractère théorique ou doctrinaire, comme nous l'avons déjà dit. Elle veut, à l'instar d'Ézéchiel, justifier la ruine successive des deux royaumes hébreux, justifier la conduite de Jahvé à l'égard du peuple élu. Elle est donc une véritable théodicée et a pour but de soutenir la foi des Juifs en leur Dieu, malgré les grands malheurs qui sont venus fondre sur eux. Elle a atteint son but, comme la prédication d'Ézéchiel. Elle a de plus, comme ce prophète, indiqué à la nation humiliée et châtiée le moyen de se

[1] Os. II, 17; XI, 1 ss.; Es. I, 21; Jér. II, 2 ss. — [2] Deut. XII, 8 ss. — [3] I Rois III, 2. — [4] Ez. XVI, 3 ss. — [5] XXIII, 2 ss., 8 ss., 19 ss., 27 ss. — [6] I Rois IX, 1—9; II Rois XVII, 7—20; XXI, 11—15; XXII, 15—17.

relever et de retrouver les faveurs divines, nonobstant les fautes passées. Elle a donc une réelle valeur religieuse, tandis que sa valeur historique est fort relative. Pour l'école deutéronomiste, l'exposition de l'histoire n'était qu'un moyen de faire la leçon au peuple juif infidèle. L'ancienne école, préexilienne, chercha par ses écrits à détourner le peuple juif encore existant de la mauvaise voie où il était engagé, afin de l'empêcher de subir le même sort que le royaume d'Israël ; et l'école de l'exil s'efforça, par le même moyen, de préparer une restauration religieuse et nationale du peuple anéanti.

Cette école a fait beaucoup de bien : elle a fourni, aux Juifs d'abord, aux chrétiens ensuite, des livres d'édification qui ont nourri la foi de nombreuses générations. Mais ses mérites ne doivent pas nous empêcher de voir ses faiblesses et ses défauts. En se laissant guider par le code deutéronomique, pour juger et condamner tout le passé d'Israël, en particulier l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, elle a sans doute puissamment contribué à extirper celle-là parmi les Juifs, à les gagner à la centralisation du culte au temple de Jérusalem et à leur inculquer le monothéisme absolu pour tous les temps futurs, ce dont nous ne pouvons que la louer ; mais en mettant tout l'accent là-dessus, elle a commis une faute grave, qui a porté atteinte aux principes essentiellement éthiques de la prédication des grands prophètes écrivains. Pour ceux-ci, le centre de gravité de la religion était la pratique de la justice. Pour le Juif postexilien, au contraire, dominé par les vues d'Ézéchiel et de l'école deutéronomiste, la religion prendra un caractère théorique et intellectualiste prononcé ; l'essentiel pour lui sera de croire, d'une manière inébranlable, au dogme abstrait de l'unité de Dieu. Une autre conséquence fâcheuse des principes de cette école, c'est qu'elle contribua puissamment, comme Ezéchiel, à pousser les Juifs dans la voie du formalisme. En présentant l'idolâtrie et le culte des hauts lieux comme le crime capital, elle produisit la conviction que l'adoration exclusive de

Jahvé d'après les prescriptions légales était le devoir suprême. Elle a ainsi préparé le chemin au Code sacerdotal, dans lequel le lévitisme ritualiste dominera toute la religion.

§ 3. La Loi de Sainteté.

Ézéchiel, en tant qu'il s'est fait légiste, à la fin de son livre, semble avoir eu des disciples, qui se sont appliqués comme lui à régler les mœurs et le culte des Juifs, afin de les préserver à l'avenir de toute impureté et de permettre à Jahvé de se plaire au milieu d'eux. Nous en trouvons une preuve dans un code qui nous est encore conservé en grande partie dans Lévitique XVII—XXVI. Il présente tant de ressemblances avec le langage et les conceptions d'Ézéchiel qu'on a pensé que celui-ci en était l'auteur. Mais des divergences notables, sous le rapport de la forme et du fond, s'opposent à cette manière de voir et nous obligent d'admettre, non seulement que notre code fut rédigé par un auteur différent, mais aussi qu'il est de date plus récente que le livre d'Ézéchiel[1]. Ces dix chapitres renferment en outre des particularités de langage qui les distinguent des autres parties législatives du Pentateuque, comme une comparaison des textes originaux le prouve surabondamment[2]. Beaucoup de lois de ce code diffèrent aussi par certains traits des lois parallèles et dénotent qu'il trouve sa place naturelle entre la législation du Deutéronome et le Code sacerdotal[3]. Il ne nous est pas parvenu dans sa teneur primitive, mais remanié et modifié de différentes manières[4]. On a prétendu

[1] Smend, *Ezechiel*, p. XXVII; Kuenen, *Onderzoek*, § 15, note 10; Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 252; le même, *Geschichte*, § 369; Cornill, *Einleitung*, p. 71; Holzinger, p. 445 ss.; Wildeboer, p. 360. — [2] Horst, *Leviticus* XVII—XXVI *u. Hezekiel*, p. 51 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 87 ss.; Holzinger, § 51. — [3] Holzinger, § 52; Baentsch, *Das Heiligkeits-Gesetz*, chap. III s. — [4] Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 27 s.; § 15, note 5; Baentsch, ouv. cité, chap. II.

qu'en dehors des dix chapitres mentionnés, on retrouve encore, dans le reste du Lévitique et le livre des Nombres, d'autres textes qui faisaient primitivement partie de ce code[1]; mais cela est fort contestable[2]. Un point qui jusqu'ici a été trop négligé dans les études consacrées à ce document, c'est que celui-ci n'a pas seulement subi certaines additions ou autres modifications, quand il fut incorporé au Code sacerdotal, mais que déjà sa formation précédente a été un véritable travail de compilation. M. Baentsch a rendu à la critique sacrée le service de distinguer, avec beaucoup de soin, les divers éléments qui sont entrés dans sa composition[3]. Aussi le prendrons-nous pour guide dans l'étude de notre législation, qu'on s'est habitué à appeler avec raison la Loi de Sainteté.

Ce savant distingue un premier groupe de morceaux, qui furent inspirés par la situation du royaume de Juda, après la mort de Josias, et rédigés vers 590. On voit clairement qu'ils reposent sur le livre de l'Alliance, le décalogue et le code deutéronomique; mais ils étaient déjà connus d'Ézéchiel, dont ils ont inspiré quelques chapitres[4]. Ce groupe s'ouvre par une courte introduction, qui prouve que nous nous trouvons au commencement d'un code. Moïse y reçoit l'ordre divin de parler aux enfants d'Israël; il est chargé de leur dire que Jahvé est leur Dieu, qu'ils ne doivent point suivre les usages égyptiens ou cananéens, mais pratiquer les lois de leur Dieu, pour avoir la vie[5]. Suivent une série de prescriptions dirigées contre l'inceste, l'adultère, d'autres rapports sexuels blâmables et le sacrifice d'enfants à Mélech[6]. Le tout se termine par une conclusion qui cor-

[1] Holzinger, p. 410; Wildeboer, p. 361 s. — [2] Baentsch, ouv. cité, chap. I. — [3] Ouv. cité, chap. II s. — [4] Ces morceaux sont : Lév. XVIII—XX; XXIII, 9—12, 15—17, 18^a, 19^b, 20, 22, 39^b, 40, 42 s.; XXIV, 15—22; XXV, 1—7, 8, 10, 14, 17—24, 35—40^a, 43, 46^b, 53, 55; XXVI, 1 s. Voy. Baentsch, chap. III, § 1 et p. 23—34, 44—63. — [5] Lév. XVIII, 1—5. — [6] V. 6—23. Pour les lois et usages du même genre, chez d'autres peuples de l'antiquité, voy. Dillmann, à ce passage.

respond aux premiers versets du chapitre et qui exhorte les enfants d'Israël à ne pas se souiller par tous les forfaits mentionnés, comme les Cananéens l'ont fait[1].

En tête du chapitre suivant est exprimé le principe : « Soyez saints ; car je suis saint, moi l'Éternel, votre Dieu. » Contrairement à ce que nous voyons ailleurs[2], la sainteté requise ici ne doit pas se manifester par l'abstention d'aliments impurs, mais par l'observation des premiers commandements du décalogue : le respect des parents, l'observation du sabbat, le renoncement à l'idolâtrie[3]. Il ne faudrait pourtant pas croire que notre législateur n'ait pas accordé de valeur au culte ; car aussitôt après il insiste pour qu'on offre les sacrifices d'actions de grâces de manière qu'ils soient agréés par Dieu, c'est-à-dire en mangeant la victime le premier ou le second jour et en brûlant le troisième jour ce qui pourrait en rester ; il ajoute que celui qui en mangerait le troisième jour profanerait ce qui est consacré à Jahvé et serait retranché de son peuple par l'extermination[4]. Puis vient un précepte de charité, recommandant à ceux qui moissonnent ou vendangent de ne pas glaner ou grappiller, afin de laisser quelque chose au pauvre et à l'étranger[5]. D'autres textes rappellent la seconde partie du décalogue et certaines ordonnances du livre de l'Alliance : ils défendent le vol, le mensonge, la tromperie, le faux serment, l'oppression, la violence ; ils ordonnent de ne pas retenir le salaire du mercenaire jusqu'au lendemain, de ne pas injurier un sourd, de ne pas mettre d'achoppement dans le chemin d'un aveugle, de ne pas commettre d'iniquité dans le jugement en ayant égard à l'apparence des personnes, de ne pas répandre de calomnies, de ne pas haïr son frère, de

[1] V. 24—30. L'auteur suppose ici tantôt que les Hébreux devront conquérir Canaan, tantôt qu'ils y sont établis, oubliant ainsi par moments que c'est Moïse qui est censé parler. — [2] Ex. XXII, 30 ; Deut. XIV, 1 ss. ; Lév. XI, 1—45. — [3] Lév. XIX, 1—4. — [4] V. 5—8. — [5] V. 9 s. Comp. Deut. XXIV, 19—21. La même recommandation est reproduite dans Lév. XXIII, 22, qui fait partie de notre groupe de lois.

ne pas se venger et de ne pas garder rancune aux compatriotes, mais d'aimer le prochain comme soi-même[1]. La défense suivante, de ne pas accoupler des bestiaux de deux espèces différentes, de ne pas ensemencer un champ de deux espèces de semence et de ne pas porter un vêtement tissu de deux espèces de fils, nous est déjà connue par le Deutéronome[2]. A sa base, se trouve peut-être l'idée que tout ce qui sort de la main de Dieu est pur et bon en soi, et que le mélange de choses hétérogènes en altère la nature et les rend impures[3]. Le législateur ajoute que, si un homme entretient un commerce illicite avec une femme esclave, ils seront châtiés, mais non mis à mort, comme ce serait le cas, si la femme était libre[4]. Il stipule que, pendant trois ans, les premiers fruits d'un arbre seront considérés comme incirconcis ou impurs et qu'il ne faut pas les manger; la quatrième année, ils devront être consacrés à Jahvé, à l'instar des prémices en général et des premiers-nés ; à partir de la cinquième année seulement, le propriétaire pourra les récolter pour son usage[5]. Nous rencontrons ensuite la défense, souvent reproduite ailleurs, de manger du sang, celle de pratiquer certains arts de divination, celle de couper les cheveux et la barbe, comme le faisaient certains peuples païens, enfin celle de faire des incisions dans la chair pour un mort ou de s'appliquer des signes de tatouage[6]. L'interdiction de livrer une fille à la prostitution[7], a peut-être en vue la prostitution sacrée. A la loi du sabbat, reproduite ici, est jointe l'ordonnance de révérer le sanctuaire[8]. Notre code condamne la nécromancie, en déclarant que c'est un moyen de se souiller[9]. Après ces lois, dirigées contre toutes sortes de pratiques superstitieuses, viennent derechef des

[1] V. 11—18. — [2] V. 19. Comp. Deut. XXII, 9—11. — [3] Dillmann, à Lév. XIX, 19. — [4] V. 20. Comp. XX, 10. Les deux versets suivants, qui règlent l'amende pour le cas en question, proviennent d'un rédacteur postérieur de l'école sacerdotale : Baentsch, p. 30. — [5] V. 23—25. — [6] V. 26—28. Comp. Dillmann, à ce passage. — [7] V. 29. — [8] V. 30. — [9] V. 31.

prescriptions morales et, tout d'abord, celle de se lever devant les cheveux blancs et d'honorer la personne du vieillard par crainte de Dieu[1]. Le législateur dépasse le niveau de la morale vulgaire de l'antiquité en général et aussi de l'ancien Israël, en enjoignant non seulement de ne pas opprimer l'étranger vivant en Israël, comme le fait déjà le livre de l'Alliance, mais de le traiter comme un indigène et de l'aimer comme soi-même[2]. Enfin notre chapitre recommande de ne pas commettre d'iniquité dans les jugements ni dans les poids et mesures, et se termine par une conclusion qui semble être la fin d'un code[3].

Le chapitre XX, tout en se présentant maintenant comme un complément des deux chapitres précédents, doit pourtant avoir été emprunté à une source différente[4]. Il prononce la peine de mort contre tout Israélite qui sacrifie l'un de ses enfants à Mélech, contre celui qui maudit son père ou sa mère, celui qui commet l'adultère, celui qui se rend coupable de l'une des unions illicites réprouvées au chapitre XVIII, enfin celui qui se livre à la nécromancie et à la divination[5]. L'union matrimoniale avec une tante ou une belle-sœur est seulement menacée de stérilité[6]. A l'exemple du chapitre XVIII, le nôtre exhorte à la fin les enfants d'Israël à observer les lois de Dieu et à ne pas suivre les usages cananéens, afin de jouir du beau pays qu'ils vont posséder[7].

La suite du groupe de lois que nous étudions ordonne d'offrir à Dieu la gerbe des prémices de la moisson[8], de célébrer la fête des semaines, cinquante jours après[9], ainsi que celle des Tabernacles[10]. Un autre fragment reproduit

[1] V. 32. Touchant les lois et usages du même genre, chez d'autres peuples, voy. Dillmann, à ce verset. — [2] V. 33 s. Comp. Ex. XXII, 20. — [3] V. 35—37. — [4] Dillmann, à ce chapitre ; Baentsch, p. 30 ss. — [5] V. 1 s., 9—19, 27. Dans v. 3—8, il y a des additions rédactionnelles, qui interrompent la suite naturelle du contexte : Baentsch, p. 31 s. Comp. Dillmann, à Lév. XX, 3. — [6] V. 20 s. — [7] V. 22—24. V. 25 s. est une addition postérieure : Baentsch, p. 34. — [8] Lév. XXIII, 9—12. Pour l'explication des détails, voy. Dillmann, à ce texte. — [9] V. 15—18^{a}, 19^{b}, 20. — [10] V. 39^{b}, 40, 42 s.

principalement des prescriptions que nous avons rencontrées dans le livre de l'Alliance : on y défend de maudire Dieu, et l'on édicte la peine de mort contre les blasphémateurs et les meurtriers ; le brutal qui frappera mortellement un animal le remplacera ; quiconque blessera son prochain subira la peine du talion ; ces règles s'appliqueront à l'étranger comme à l'indigène[1]. Une dernière série de textes mentionne d'abord la loi relative à l'année sabbatique, que nous avons déjà rencontrée dans le livre de l'Alliance[2]. Mais si ce dernier enjoint d'abandonner, pendant cette année, aux pauvres et aux bêtes des champs les produits spontanés du sol, la nouvelle loi autorise les propriétaires d'user de ces produits, sans toutefois procéder à une véritable récolte ; elle accentue aussi, plus que l'ancienne loi, la nécessité de procurer du repos à la terre, et cela en l'honneur de Jahvé[3]. La première de ces différences provient sans doute du fait que, suivant l'ancienne loi, les terres israélites ne devaient pas toutes rester en jachère la même année, mais les unes après les autres, ce qui rendait l'ordonnance applicable ; tandis que la nouvelle loi exige que toutes restent simultanément dans cet état[4]. Voilà pourquoi il fallait permettre aux propriétaires de récolter les produits du sol, en tant qu'ils en avaient besoin pour leur entretien. Malgré cela, la loi restait à peu près impraticable. Le législateur semble s'en être rendu compte. Aussi promet-il une bénédiction particulièrement abondante pour la sixième année[5]. A la loi de l'année sabbatique vient s'ajouter celle du jubilé. D'après celle-ci, il faut compter sept sabbats d'années ou quarante-neuf ans ; la cinquantième sera l'année du jubilé, qui rendra la liberté à tous les habitants du pays et permettra à chacun de retourner dans sa propriété et dans sa famille[6]. A ces prescriptions sont mêlées quelques autres qui se rattachent également aux lois qui nous occupent : l'une recommande qu'on

[1] XXIV, 15—22. — [2] Ex. XXIII, 10 s. — [3] Lév. XXV, 1—7. — [4] Voy. Piepenbring, p. 262 s. — [5] Lév. XXV, 18—22. — [6] V. 8, 10.

n'use pas de tromperie dans les transactions [1]; l'autre défend de vendre les terres à perpétuité et confère au propriétaire-vendeur le droit du rachat, parce que le pays est à Jahvé et que les Israélites demeurent simplement chez lui comme des étrangers [2]; une troisième ordonne de prêter de l'argent sans intérêt et des vivres sans usure à l'habitant du pays, indigène ou étranger, qui est tombé dans l'indigence [3]. Une série de textes commandent de traiter l'Israélite que sa pauvreté oblige à se vendre, non en esclave, mais en mercenaire, parce que tous les enfants d'Israël sont les esclaves de Jahvé, qui les a fait sortir du pays d'Égypte [4]. La fin de notre groupe de lois défend la confection d'idoles, ainsi que l'érection d'images taillées, de statues ou de pierres ornées de figures, en vue de se prosterner devant elles, et ordonne de révérer le sanctuaire de Jahvé [5].

Baentsch distingue dans le code de Sainteté un second groupe de lois ; ce sont les parties anciennes de Lévitique XXI et XXII, qui proviennent de l'exil, qui remontent donc plus haut que le Code sacerdotal, mais qui sont plus jeunes qu'Ézéchiel, parce qu'elles mentionnent déjà le grand prêtre, encore inconnu à ce prophète [6]. L'idée de sainteté ou de pureté lévitique domine complètement ces deux chapitres, mais elle n'est plus appliquée aux simples fidèles, comme dans Lévitique XVIII—XX, elle l'est plus spécialement aux prêtres et aux sacrifices. Un premier morceau règle les conditions du mariage et la conduite des prêtres, dans certaines circonstances particulières, pour qu'ils possèdent et conservent la pureté exigée par leur charge. Dans ce but, ils ne devront point porter le deuil, excepté pour un très proche parent ; ils ne devront, en conséquence, pas se raser

[1] V. 14, 17. — [2] V. 23 s. — [3] V. 35—38. — [4] V. 39, 40ª, 43, 46ᵇ, 53, 55. — [5] XXVI, 1 s. Dans v. 2, la loi du sabbat est reproduite pour la troisième fois. Comp. XIX, 3, 30. Tous les vieux codes mis à contribution renfermaient assurément cette loi. — [6] Baentsch, chap. III, § 2 et p. 34—44. Les textes où Aaron figure comme grand prêtre et les autres prêtres comme ses fils, sont de date récente : Baentsch, p. 39 ss. Comp. Horst, ouv. cité, p. 20 ss.

la tête, ni se couper la barbe, ni faire des incisions sur le corps, parce que c'étaient là les insignes du deuil ; ils ne devront pas davantage se marier avec une prostituée ou une femme répudiée. Une sainteté particulière doit également être observée par la famille du prêtre ; et voilà pourquoi si la fille de l'un d'eux se livre à la prostitution, elle sera brûlée. Le grand prêtre ne portera même le deuil pour qui que ce soit, pas même pour ses propres parents, et il ne se mariera qu'avec une vierge [1]. Pour que les prêtres soient revêtus de la sainteté voulue, ils ne devront avoir aucun défaut corporel [2]. Il est en outre défendu à tout prêtre de remplir aucune fonction sacerdotale, s'il est tombé dans quelque état d'impureté [3]. Il est également interdit à toute personne étrangère aux familles sacerdotales de manger des choses saintes, consacrées à Dieu ; que si cela arrive par mégarde, le coupable restituera au prêtre la valeur de la chose sainte, en y ajoutant un cinquième [4]. Enfin il est défendu d'offrir en sacrifice une victime ayant un défaut [5]. A ces lois en furent ajoutées d'autres qui sont en partie empruntées au décalogue primitif et au livre de l'Alliance [6]. D'après elles, un veau, un agneau ou un chevreau nouveau-nés resteront sept jours avec la mère et ne seront offerts en sacrifice qu'à partir du huitième jour ; un animal et son petit ne seront pas immolés le même jour ; la victime offerte en sacrifice d'actions de grâces doit être mangée le même jour [7].

Baentsch considère également comme un morceau à part Lévitique XVII. Il se contente d'affirmer qu'il trouve sa place entre le Deutéronome et le Code sacerdotal et qu'il fut composé pendant l'exil [8]. La première prescription de notre chapitre enjoint à Israël d'amener au sanctuaire tout animal

[1] XXI, 2—15. — [2] V. 17 ss. — [3] XXII, 3—7. — [4] V. 10—14. — [5] V. 18—25. — [6] Baentsch, p. 97 ss. — [7] V. 26—30. Comp., sur le dernier point, VII, 15 et XIX, 5—8. — [8] Chap. III, § 3 et p. 21—23. Il faut éliminer de ce chapitre plusieurs versets et l'expression fréquemment répétée « à l'entrée de la tente d'assignation », qui sont des additions postérieures. Ces versets sont : 1 s., 5—7 et 15 s. Voy. Baentsch, p. 13 ss.

qu'on veut tuer, même pour l'usage particulier, en menaçant d'extermination celui qui n'obéirait pas à ce commandement[1]. Cette prescription est conforme à un ancien usage[2], que le code deutéronomique, pour faciliter la centralisation du culte, avait aboli[3]. L'auteur de notre chapitre veut au contraire le rétablir, tout en supposant l'existence d'un seul sanctuaire. Cela était possible au moment de l'exil, où le reste des Juifs était fort réduit et pouvait se grouper facilement autour de Jérusalem. A cette première prescription s'ajoute celle qui ordonne que tout sacrifice soit offert au seul sanctuaire légitime et à Jahvé, sous peine d'extermination[4]. Elle fut inspirée, comme Deutéronome XII, par le désir d'empêcher toute idolâtrie parmi les Juifs[5]. Un dernier passage défend de manger du sang, également sous peine d'extermination[6].

La conclusion de la Loi de Sainteté, Lévitique XXVI, 3—45, semble en être la partie la plus récente. C'était primitivement une exhortation, résumant en quelque sorte la prédication d'Ézéchiel et reproduisant même un grand nombre de tournures de phrases de ce prophète. Ce morceau fut ensuite retravaillé pour servir de conclusion à notre code. Il est inadmissible qu'Ézéchiel l'ait copié ou composé, comme on l'a soutenu tour à tour. Il est donc de date plus récente que le livre de ce prophète. Et comme, d'un autre côté, il ne trahit encore nullement l'époque de la Restauration, il doit avoir été rédigé vers la fin de l'exil[7]. Il commence par promettre de grandes bénédictions aux Israélites, des saisons fertiles et des récoltes abondantes, la paix et le triomphe sur les ennemis, une nombreuse postérité et l'affection de Dieu, s'ils observent fidèlement ses commandements[8]. Il leur annonce de terribles châtiments, en

[1] V. 3 s. — [2] I Sam. XIV, 32 ss. — [3] Deut. XII, 15, 20 ss. — [4] V. 8 s. — [5] C'est ce qu'a fort bien compris le rédacteur qui a intercalé v. 5 et 7, où il est dit que les enfants d'Israël n'offriront ainsi plus de sacrifices aux démons. — [6] V. 10—14. — [7] Baentsch, chap. III, § 4 et p. 63—69. — [8] Lév. XXVI, 3—13.

cas de désobéissance, la maladie, des saisons stériles, la défaite, la guerre, la famine, la ruine, l'exil. Mais, dans leur extrême détresse, dit-il, ils s'humilieront devant Dieu, qui se souviendra de son alliance avec Jacob, Isaac et Abraham [1].

D'après tout ce qui précède, il est relativement facile de fixer l'époque approximative où la Loi de Sainteté fut composée dans son ensemble. Elle ne reçut sa forme définitive que pendant l'exil et même seulement après le temps d'Ézéchiel. Son but était de poser les règles qui devaient être observées par la nouvelle communauté juive, au retour de l'exil. Elle renferme des prescriptions sur le lieu de culte, les actes sacrés, le sacerdoce, les sacrifices et les fêtes religieuses. Dans Lévitique XVIII—XX, elle donne les préceptes essentiels de la morale, formés sous l'influence de la prédication des prophètes et des législations plus anciennes. Le rédacteur de notre code s'est à peu près contenté de combiner des matériaux plus vieux; mais il les a groupés d'après un plan bien conçu, en suivant certains modèles de date antérieure, et il les a adaptés aux circonstances de son temps. La conclusion de son travail prouve que, lorsqu'il écrivait, l'exil durait encore, mais qu'on avait l'espoir du retour, l'assurance que Jahvé n'avait pas rejeté son peuple. Malgré les modifications que notre code a subies par son incorporation au Code sacerdotal, il nous a été assez bien conservé, de sorte que nous pouvons nous en faire une idée très nette [2].

Le résultat critique et littéraire auquel nous venons d'arriver trouve sa confirmation dans les idées et les pratiques qui sont sanctionnées par notre code. Ce qui en constitue le trait caractéristique, c'est que la personne de Dieu y est mise en avant comme dans aucun autre document biblique. A chaque instant revient la formule : « Je suis Jahvé, votre Dieu, » ou simplement: « Je suis Jahvé [3]. »

[1] V. 14—45. — [2] Baentsch, chap. III, § 5 et p. 69—72. Comp. Holzinger, § 56. — [3] Lév. XVIII, 2, 4—6, 21, 30; XIX, 2 s., 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30—32, 34, 36 s. ; XX, 7 s., 24; XXI, 8, 12, 15, 23; XXII, 2 s., 8 s., 16, 30—33; XXIII, 22, 43; XXIV, 22; XXV, 17, 38, 55; XXVI, 1 s., 13, 44 s.

D'après notre ouvrage, Dieu ne promulgue pas seulement toutes les lois, mais il veille aussi lui-même à leur exécution[1]. Son caractère essentiel est la sainteté, et son désir suprême est de sanctifier Israël[2], afin qu'il soit saint[3] et non souillé[4], et que son propre nom ne soit point profané[5]. Toutes ces conceptions sont le produit de la prédication prophétique et de l'exil, et nous les retrouvons surtout chez Ézéchiel. C'est la catastrophe nationale qui a le plus fait sentir aux Juifs qu'ils devaient absolument rompre avec l'idolâtrie et reconnaître uniquement Jahvé pour leur Dieu. C'est de même à ce moment qu'ils ont été particulièrement saisis par l'idée de la sainteté de Jahvé et par le besoin d'éviter tout ce qui est impur, pour ne pas offenser le Dieu saint et s'attirer des châtiments rigoureux. De là les punitions sévères, même la peine de mort, édictées contre les transgressions de lois purement rituelles.

D'autres traits trahissent la postériorité de notre code, par exemple le commandement d'aimer le prochain et même l'étranger comme soi-même[6]. C'est là un fruit de la prédication prophétique ; car nous n'en trouvons pas trace dans les anciens temps, pas même dans le Deutéronome, qui se contente d'inculquer l'amour de Dieu. Certes nous y rencontrons, comme aussi dans le livre de l'Alliance, des prescriptions concernant l'exercice de la charité dans certains cas. Mais la notion abstraite de l'amour du prochain ne s'est nettement dégagée que plus tard, quand la réflexion eut saisi l'idée générale qui découlait des cas particuliers. Le Deutéronome, s'inspirant des vieux usages israélites, sanctionne le lévirat, qui exige parfois le mariage entre beau-frère et belle-sœur[7]. Notre législation défend au contraire tout mariage de ce genre, en le mettant sur la même ligne que les autres unions incestueuses[8]. Elle suppose la centralisation

[1] XVII, 10; XX, 3, 5 s.; XXVI, 17. — [2] XIX, 2; XX, 8, 26; XXI, 8, 15, 23; XXII, 9, 16, 32. — [3] XIX, 2; XX, 7, 26; XXI, 6. — [4] XVIII, 20, 23—25, 27 s., 30; XIX, 31. — [5] XVIII, 21; XIX, 12; XX, 3; XXI, 6; XXII, 2, 32. — [6] XIX, 18, 34. — [7] Deut. XXV, 5 ss. — [8] Lév. XVIII, 16; XX, 21.

du culte hors de question, tandis que le code deutéronomique avait encore à soutenir une vive lutte pour la faire prévaloir. En la lisant, on ne se douterait pas qu'il fallut rompre avec un passé séculaire pour mettre fin au culte antique et fort répandu des hauts lieux, et concentrer tout le service divin auprès d'un seul sanctuaire. D'un autre côté, l'influence des vues originales d'Ézéchiel sur le sanctuaire ne se fait encore nullement sentir ici, comme dans le Code sacerdotal. Nous n'y trouvons pas la moindre description du lieu de culte, parce que l'auteur pensait assurément qu'après l'exil on reconstruirait le temple bien connu de l'ancienne Jérusalem. Ce lieu y est de préférence appelé sanctuaire ; le législateur réclame pour lui de la vénération et s'oppose à ce qu'il soit souillé ou profané [1].

La conception du grand prêtre qui apparaît dans notre code marque aussi une transition entre l'état de choses préexilien et postexilien. Celui-là y est présenté comme le prêtre qui a la supériorité sur ses frères [2]. Autrefois il y avait tout au plus un prêtre en chef à chaque sanctuaire, comme on peut le constater au temple de Jérusalem, à partir du règne de Joas [3]. Le titre de grand prêtre ne pouvait pas signifier autre chose, tant qu'il y avait une multiplicité de lieux de culte et une indépendance complète de chaque sanctuaire à l'égard des autres. Dans la Loi de Sainteté, le grand prêtre est au contraire déjà le chef de tout le sacerdoce juif. On ne lui confère pas encore, il est vrai, le prestige extraordinaire qui lui reviendra dans le Code sacerdotal. Aaron n'y figure pas comme le premier grand prêtre, ni les autres prêtres comme les fils d'Aaron. Suivant la tendance générale de notre code, la sainteté du grand prêtre y est plus accentuée que sa supériorité [4]. Un autre trait qui assigne à notre législation une place intermédiaire entre le Deutéronome et le Code sacerdotal, c'est le point de vue

[1] XIX, 30 ; XX, 3 ; XXI, 12, 23 ; XXVI, 2. — [2] XXI, 10. — [3] II Rois XII, 11 ; XXII, 4, 8 ; XXIII, 4 ; XXV, 18. Comp. Jér. XX, 1 ; XXIX, 26. — [4] Lév. XXI, 10—15.

auquel elle se place touchant le sacerdoce en général. Le code deutéronomique exige que tous les prêtres soient des Lévites, contrairement à l'usage traditionnel, qui permettait à tout Israélite de remplir des fonctions sacerdotales. Sous ce rapport, la Loi de Sainteté renferme aussi peu une tendance polémique que relativement à la centralisation du culte. Le principe du Deutéronome concernant les Lévites semble donc y être admis tacitement, comme celui de la centralisation du culte. Mais, encore une fois, elle ne suppose nulle part que les prêtres seraient des fils d'Aaron; car partout où cette idée perce, elle est interpolée. En outre, fait bien plus frappant encore, la distinction entre prêtres et lévites, qui jouera un si grand rôle dans le Code sacerdotal, lui est inconnue.

La façon dont notre recueil traite la question des sacrifices n'est pas moins significative. D'une part, il se sert d'une terminologie qui se rapproche de celle du Code sacerdotal; mais de l'autre, il est muet quant aux sacrifices expiatoires, qui ont une si grande importance et occupent une si large place dans ce code, comme dans celui d'Ézéchiel. Les deux législations semblent même être en désaccord sur certains points qui sont à noter ici: la nôtre défend absolument qu'on tue ailleurs qu'au sanctuaire même les bêtes simplement destinées à l'alimentation; le Code sacerdotal par contre ne renferme aucune stipulation de ce genre; il semble donc permettre, comme le Deutéronome, qu'on tue n'importe où les bêtes qui doivent exclusivement servir à l'usage ordinaire[1]. Les prescriptions de notre code concernant les trois grandes fêtes annuelles, viennent à l'appui de ce qui précède. Ces fêtes y sont encore mobiles, comme dans le Deutéronome, et se règlent uniquement d'après les temps de la moisson[2], tandis que le Code sacerdotal établira un calendrier fixe pour la célébration de ces fêtes[3]. D'un autre côté, la Loi de Sainteté dépasse le Deutéronome par ses ordonnances touchant l'année sabbatique

[1] Baentsch, p. 144—146. — [2] Lév. XXIII. — [3] Nomb. XXVIII s.

et l'année du jubilé. Au sujet des fêtes annuelles, elle manque en outre de précision, comparativement aux lois plus anciennes ou plus récentes sur le même sujet. C'est une preuve de plus qu'elle émane d'une époque de transition, où l'on avait rompu avec le passé, sans que les conceptions nouvelles fussent déjà bien arrêtées[1].

Tout le contenu de notre code prouve que son but principal était de constituer un peuple de Jahvé exempt de toute souillure morale et lévitique, mais surtout lévitique, afin que ce peuple pût subsister devant son Dieu. Il cherche à distinguer, avec le plus grand soin, entre ce qui est saint et ce qui est impur, entre ce qui est sacré et ce qui est profane. La tendance ritualiste qui a commencé à dominer le jahvisme dans la seconde moitié du VII[e] siècle, qui a trouvé sa première expression dans le code deutéronomique et qui a été accentuée davantage chez Ézéchiel, cette tendance fait assurément un pas de plus dans la Loi de Sainteté. La sainteté est ici avant tout opposée à ce qui est profane ou impur lévitiquement, même à ce qui est simplement incorrect dans l'accomplissement d'un rite. L'impureté morale n'y joue qu'un rôle secondaire. On ne saurait donc méconnaître la grande différence qui existe entre le point de vue dominant de cette législation et celui des grands prophètes des siècles antérieurs. Dans le livre de l'Alliance, les lois morales ou humanitaires priment les lois cérémonielles ; dans le Deutéronome, elles se contre-balancent ; dans la Loi de Sainteté, les lois rituelles l'emportent sur les prescriptions morales ; enfin dans le Code sacerdotal les règles du culte occuperont toute la place, si bien qu'il n'y en a plus pour autre chose : le formalisme y triomphe complètement. Ces différentes étapes parcourues par la législation israélite marquent un éloignement de plus en plus grand de la prédication essentiellement éthique des prophètes du VIII[e] siècle et une décadence spirituelle correspondante.

[1] Baentsch, p. 149.

§ 4. Le Second Ésaïe.

L'empire chaldéen, après avoir atteint son apogée sous le grand et puissant Nébucadnetsar, marcha rapidement vers sa décadence. Après la mort de ce roi, en 562 ou 561, Évil-Mérodac, son fils, lui succéda. Il n'occupa toutefois le trône que deux ans. Nériglissor, le mari de sa sœur, le mit à mort et s'empara du pouvoir ; mais il mourut lui-même en 556 ou 555, sans laisser d'autre héritier qu'un fils mineur, Laborosoarchod. Neuf mois après son avènement, ce dernier fut assassiné et remplacé par Nabonid, qui avait les goûts d'un archéologue ou d'un antiquaire, plutôt que ceux d'un monarque. C'est sous le règne de Nabonid que l'empire chaldéen s'écroula et fut remplacé par celui des Perses. Cyrus, après avoir secoué la domination des Mèdes, vaincu le roi des Lydiens, Crésus, et les peuples iraniens de l'Orient, porta le coup de mort à l'empire babylonien, en 538, et le remplaça par celui des Perses[1].

On conçoit sans peine avec quelle joie les Juifs suivirent de loin les conquêtes successives de Cyrus. Ils reconnurent bientôt que Babylone allait recevoir le salaire mérité par la ruine de Jérusalem. Cette joie et les espérances qui s'y rattachèrent s'expriment dans une série de prophéties anonymes, qui datent de la fin de l'exil. Tout prophète connu, prédisant la ruine de Babylone, pendant que l'empire chaldéen existait encore, risquait de payer ses paroles de sa vie. Dans la suite, ces morceaux furent rattachés aux livres des deux plus grands prophètes, à celui d'Ésaïe et à celui de Jérémie. Le plus important d'entre eux est Ésaïe XL ss., qu'on appelle communément le Second Ésaïe ou Deutéro-Ésaïe.

[1] Herzfeld, I, § 68 ss. ; Maspero, *Histoire*, p. 558 ss., 565 ss. ; Meyer, *Geschichte*, I, § 498 ss., 501 ss.

On reconnaît généralement de nos jours, même dans les milieux les plus conservateurs, que cette partie du livre d'Ésaïe n'a pas été écrite par ce prophète. Cette opinion repose sur les raisons les plus solides et ne saurait être sérieusement contestée[1]. Pendant longtemps, la grande majorité des critiques supposait que ces chapitres, entre lesquels il existe réellement une certaine parenté, provenaient d'un seul et même auteur. Des voix isolées seulement croyaient y découvrir quelques interpolations[2]. De nos jours, on a démontré qu'ils forment un recueil très composite[3]. Mais ceux qui partagent cet avis sont loin de s'entendre, quand il s'agit de déterminer exactement les parties qui proviennent du Second Ésaïe et celles qui ont une origine différente. Il semble que les textes caractéristiques qui se rapportent spécialement au Serviteur de Jahvé sont des additions postérieures[4]. Il en est de même des chapitres LVI—LXVI[5]. Pouvons-nous au moins attribuer à Deutéro-Ésaïe les chapitres XL—LV? On l'a soutenu[6]. Mais cela paraît fort contestable, et la seule partie qui provient sûrement de notre prophète inconnu, c'est Ésaïe XL—XLVIII, abstraction faite des additions postérieures[7]. Nous croyons en tout cas ne devoir prendre ici en considération que ces chapitres, vu que, parmi les savants qui attribuent au même écrivain la suite ou du moins une partie de celle-ci, il y en a qui reconnaissent que ceux-là seuls furent écrits pendant l'exil,

[1] Voy., outre une foule d'ouvrages plus anciens, Kuenen, *Onderzoek*, § 47 s.; Wildeboer, p. 311 ss.; Cornill, *Einleitung*, p. 155 ss.; Driver, p. 223 ss.; Cheyne, p. 237 ss. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 49, note 1; Cheyne, p. 284 ss. — [3] Duhm, à Es. XL—LXVI; Cheyne, p. 277 ss.; 296 ss., 310 ss.; Kosters, *Theologisch Tijdschrift*, 1896, p. 580 ss. — [4] Ces textes, complétés par quelques additions rédactionnelles, sont Es. XLII, 1—7; XLIX, 1—6; L, 4—11; LII, 13—LIII, 12: Duhm, à ces morceaux, et p. XIII, XVIII; Schian, *Die Ebed-Jahve-Lieder*; Kosters, ouv. cité, p. 588 ss. — [5] Duhm, à ces chapitres, et p. XIII s., XVIII s.; Cheyne, p. 310 ss; Kosters, ouv. cité, p. 604 ss. — [6] Duhm, à ces chapitres, et p. XIII, XVII s.; Cheyne, p. 277 ss. Comp. Schian, ouv. cité, p. 10, en note. — [7] Kosters, ouv. cité, p. 580 ss., 599 ss.

avant 538, tandis que tout le reste provient d'une date plus récente[1].

Le but de notre écrit est indiqué dès les premières paroles : il devait consoler les Juifs captifs et relever leur courage. Ils étaient en effet dans une situation bien pénible. Jérémie et Ézéchiel avaient beau chercher à sauvegarder la puissance souveraine de Jahvé, en proclamant qu'il avait lui-même livré son peuple entre les mains des Chaldéens ; cela n'empêchait pas ces derniers de soutenir, avec non moins de conviction, qu'ils avaient vaincu les Juifs et leur dieu avec le secours des divinités babyloniennes. Et ce point de vue était si conforme aux conceptions de l'antiquité que beaucoup de déportés auront été ébranlés dans leur foi jahviste. Dans la Babylonie, ils pouvaient constater toute la puissance de leurs maîtres et oppresseurs et se rendre compte de leur propre faiblesse. C'est à ces dispositions que notre prophète cherchait à répondre. Si l'exil s'était prolongé outre mesure, la tâche aurait été bien difficile ; la foi en Jahvé se serait affaiblie dans la même mesure. Mais il ne dura qu'un demi-siècle et non soixante-dix ans, comme le dit le livre de Jérémie[2]. Et puis, longtemps avant l'heure de la libération, on avait vu naître un changement politique considérable dans l'Asie occidentale. La puissance de Cyrus était allée en grandissant d'année en année ; il foulait les puissants de la terre, comme le potier foule l'argile[3]. Tout esprit clairvoyant devinait que l'empire chaldéen ne serait pas plus épargné que les autres royaumes précédemment tombés sous les coups du grand roi de Perse. Voilà ce qui enflamma le Second Ésaïe d'une espérance enthousiaste, qu'il s'appliquait à communiquer aux autres exilés, au milieu desquels il vivait évidemment[4]. Il put mettre au service de cette noble cause son grand talent d'écrivain. Car, au point de vue de la forme, notre livre peut rivaliser avec les meil-

[1] Cornill, *Einleitung*, p. 157 ss. ; Wildeboer, p. 322 ss. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 137 ss., 145 ss. — [2] Jér. XXV, 11 s. — [3] Es. XLI, 25. — [4] Cornill, *Einleitung*, p. 158 ; Wildeboer, p. 326.

leurs produits de la littérature hébraïque. Son auteur est un vrai poète, et il nous offre des morceaux d'un lyrisme admirable. Mais il dénote beaucoup moins d'esprit méthodique qu'Ésaïe ou Ézéchiel. Aussi ne peut-on pas constater un véritable développement dans son écrit. Ce sont presque toujours les mêmes idées qui y reviennent, surtout les deux grandes pensées que Jahvé est le créateur du monde entier et qu'il connaît parfaitement l'avenir, tandis que les dieux païens sont pur néant, incapables de faire quoi que ce soit et de dire ce qui arrivera.

Notre livre débute ainsi : « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu. Parlez au cœur de Jérusalem et criez-lui que sa servitude est finie, que son iniquité est expiée, qu'elle a reçu de la main de l'Éternel au double de tous ses péchés[1]. » Une voix céleste se fait entendre pour dire : « Préparez au désert le chemin de l'Éternel, aplanissez dans les lieux arides une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit exhaussée, que toute montagne et toute colline soient abaissées ! Que les coteaux se changent en plaines, et les défilés étroits en vallons[2] ! » Cette bonne nouvelle devra être publiée bien haut. Il faudra dire aux villes de Juda que leur Dieu vient avec puissance : de son bras il commande ; comme un berger, il paîtra son troupeau ; il prendra les agneaux dans ses bras ; il conduira les brebis qui allaitent. En face de ce pouvoir divin, celui de l'homme n'est rien : toute chair est comme l'herbe, et tout son éclat, comme la fleur des champs ; l'herbe sèche et sa fleur tombe, mais les promesses divines demeurent éternellement[3].

Après ces paroles d'introduction, qui expriment le thème principal que le voyant va développer, nous rencontrons un passage vraiment classique, qui proclame la puissance de Jahvé. « Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main, pris les dimensions des cieux avec la paume et ramassé la

[1] Es. XL, 1 s. — [2] V. 3 s. V. 5 est une addition postérieure : Duhm, à ce verset ; Cheyne, p. 298. — [3] V. 6—11. Nous avons placé v. 9—11 avant 6—8, en suivant Duhm, à ces versets, et Cheyne, p. 298.

poussière de la terre dans un tiers de mesure? Qui a pesé les montagnes au crochet et les collines à la balance? Qui a sondé l'esprit de l'Éternel et qui l'a éclairé de ses conseils? Avec qui a-t-il délibéré, pour en recevoir de l'instruction? Qui lui a appris le sentier de la justice? Qui lui a enseigné la sagesse et fait connaître le chemin de l'intelligence? Voici, les nations sont devant lui comme une goutte d'un seau, elles sont comme de la poussière sur une balance, elles sont comme un rien. Le bois et les bêtes du Liban ne suffisent pas pour lui offrir un holocauste digne de lui[1]. » Pour faire d'autant mieux ressortir la grandeur de Jahvé, seul vrai Dieu, le prophète le compare aux vaines idoles, qu'un ouvrier fabrique, qu'un orfèvre couvre d'or, auxquelles il soude des chaînettes d'argent. Le pauvre qui ne peut pas se procurer un tel luxe se contente de choisir un morceau de bois qui résiste à la vermoulure, et de se procurer un ouvrier capable de faire une idole qui ne branle pas[2]. Jahvé, au contraire, étend les cieux comme une étoffe légère, il les déploie comme une tente, pour en faire sa demeure. C'est lui aussi qui réduit les princes à néant. Ils ne sont pas même plantés; leur tronc n'a pas de racine en terre. Il souffle sur eux, et ils se dessèchent; un tourbillon les emporte comme le chaume. Qu'on veuille bien considérer l'armée des astres : c'est Jahvé qui les a tous créés, et il les appelle par leur nom[3].

Après ces développements sur la grandeur incomparable de Jahvé, vient la conclusion pratique, qui montre clairement que le but principal poursuivi par notre auteur est de relever le courage abattu des Juifs. Il ajoute en effet : « Pourquoi dis-tu, Jacob, pourquoi dis-tu, Israël : Ma destinée est cachée devant l'Éternel, mon droit passe inaperçu devant mon Dieu? Ne le sais-tu pas? ne l'as-tu pas appris? C'est le Dieu d'éternité, Jahvé, qui a créé les extrémités de la terre. Il ne se fatigue point, il ne se lasse point. On ne

[1] V. 12—17. — [2] V. 18—20. Comp. XLI, 6 s. — [3] V. 21—26.

peut sonder son intelligence. Il donne de la force à celui qui est fatigué, et il augmente la vigueur de celui qui tombe en défaillance. Les adolescents se fatiguent et se lassent, et les jeunes hommes chancellent; mais ceux qui se confient en l'Éternel renouvellent leur force. Ils prennent le vol comme les aigles[1]. »

Jahvé est censé provoquer les peuples à plaider avec lui, pour qu'il puisse faire ressortir son pouvoir. Ce pouvoir éclate surtout dans le fait que c'est lui qui a suscité Cyrus, qui lui a livré les nations et assujetti des rois[2]. Puis il s'adresse de nouveau à Israël, son serviteur, qu'il a choisi et qu'il aime. Il lui dit : « Ne crains pas ; car je suis avec toi. Ne promène pas des regards inquiets ; car je suis ton Dieu. Je te fortifie, je viens à ton secours, je te soutiens de ma droite triomphante. » Il lui promet que ceux qui sont irrités contre lui seront confondus et périront. « Le Saint d'Israël, ajoute-t-il, est ton sauveur. » Israël sera comme un traîneau aigu, garni de pointes; il écrasera les montagnes et rendra les collines semblables à de la balle; il les vannera, et un tourbillon les emportera. Pour que les Juifs, en revenant de la captivité, ne souffrent pas la soif, Jahvé fera jaillir des eaux sur les collines et des sources dans les vallées; il changera le désert en étang et la terre aride en courants d'eau; il y plantera aussi des arbres verdoyants. Ils sauront que la main de l'Éternel a fait tout cela[3].

Jahvé entame une discussion avec les dieux païens, pour les convaincre de leur nullité. Il les invite à plaider leur cause, à produire leurs moyens de défense, en annonçant ce qui doit arriver, en disant quelles prédictions ils ont faites, afin qu'on en constate l'accomplissement; ou bien qu'ils se contentent seulement de faire quelque chose de bien ou de mal qu'on puisse voir. Mais voici, dit-il, « vous n'êtes rien et votre œuvre n'est que néant. » Jahvé, par contre, a

[1] V. 27—31. — [2] XLI, 1—4. V. 5 est une interpolation et v. 6 s. se rattacherait mieux à XL, 18—20 : Duhm, à ces versets ; Cheyne, p. 299. — [3] V. 8—20.

suscité Cyrus, qui l'invoque, qui foule les puissants comme de la boue. Et personne en dehors de Jahvé n'a annoncé ce grand événement; car tous les autres dieux ne sont que vanité[1]. Les anciennes prédictions de Jahvé s'étant réalisées, on peut ajouter foi aux nouvelles qu'il annonce. Aussi tous les hommes, jusqu'aux extrémités de la terre, devront lui rendre gloire. Il s'avance comme un héros et manifeste sa force contre ses ennemis. Longtemps il s'est tenu tranquille; mais maintenant il va parler et agir, pour sévir contre ses adversaires et conduire son peuple aveugle par des sentiers qu'il ignore, changeant les ténèbres en lumière et les endroits raboteux en plaine. Mais ceux qui se confient aux idoles seront confus[2]. Israël, dans son aveuglement, n'a pas compris que son Dieu l'a livré au pillage et qu'il a versé sur lui l'ardeur de sa colère. N'y aura-t-il personne dans son sein pour comprendre à l'avenir les voies de Dieu[3]?

Contrairement à la prédication des anciens prophètes écrivains, qui ne faisaient que réprimander leur peuple, le nôtre effleure à peine la culpabilité d'Israël, pour passer aussitôt à des paroles d'encouragement. Tout de suite après le ton un peu plus sévère que nous venons d'entendre, il s'applique de nouveau à rassurer les Juifs, en leur disant : « Ainsi parle l'Éternel qui t'a créé, ô Jacob ! celui qui t'a formé, ô Israël ! Ne crains rien, car je te rachète, je t'appelle par ton nom : tu es à moi ! Si tu traverses les eaux, je serai avec toi, et les fleuves ne te submergeront pas. Si tu marches dans le feu, tu ne te brûleras pas, et la flamme ne t'embrasera pas. Car je suis l'Éternel, ton Dieu, le Saint d'Israël, ton sauveur. Je donne l'Égypte pour ta rançon, l'Éthiopie et Saba à ta place. Parce que tu as du prix à mes yeux, parce que tu es honoré et que je t'aime, je donne des hommes à ta place et des peuples pour ta vie. » La race d'Israël, appelée les fils et les filles de Jahvé, sera ramenée des pays lointains. Parmi toutes les nations de la terre, aucun dieu n'a su

[1] V. 21—29. — [2] XLII, 8—17. Voy., sur XLII, 1—7, Schian, ouv. cité, p. 4 ss. — [3] V. 18—25.

annoncer ces choses. Car avant Jahvé il n'a pas été formé de Dieu, et après lui il n'y en aura point. En dehors de lui il n'y a ni sauveur ni Dieu. C'est lui aussi qui a prédit l'avenir. Et Israël, son serviteur, est le témoin de tout cela, évidemment parce que la puissance de Dieu se déploie et réalise les promesses faites pour sauver ce peuple [1]. Jahvé, le créateur et le roi d'Israël, qui fraya à son peuple un chemin à travers la mer Rouge et engloutit dans les flots l'armée égyptienne, établira, pour le retour des exilés, un chemin dans le désert et des fleuves dans la solitude. Israël n'a sans doute pas fidèlement servi Dieu ; il l'a plutôt tourmenté par ses péchés. C'est pour cela qu'il fut livré à la destruction et aux outrages. Mais Jahvé veut effacer les transgressions de son peuple et oublier ses péchés [2].

Comme précédemment, notre prophète ne fait que friser la culpabilité d'Israël, pour changer immédiatement de ton et lui adresser des paroles rassurantes. Il lui promet une abondante bénédiction divine, au point que ses rejetons pousseront comme au milieu de l'herbe, comme les saules près des courants d'eau. Cette prospérité exercera une influence salutaire sur les païens, qui se réclameront du nom de Jacob et se consacreront à Jahvé, le premier et le dernier, en dehors duquel il n'y a point de Dieu, qui seul est capable de prédire l'avenir [3]. Qu'Israël s'en souvienne ! Dieu efface ses transgressions comme un nuage. Que les cieux se réjouissent ! Car l'Éternel a agi. Que les profondeurs de la terre retentissent d'allégresse ! Que les montagnes éclatent en cris de joie ! Que les forêts et tous les arbres en fassent de même ! L'Éternel a en effet racheté Jacob [4].

Le prophète, revenant au sujet principal de son évangile, le complète par les thèses suivantes. Jahvé seul a déployé les cieux et étendu la terre. Il anéantit les signes des prophètes de mensonge et tourne en folie la science des sages. Mais il

[1] XLIII, 1—13. — [2] V. 14—28. — [3] XLIV, 1—8. V. 9—20 et XLVI, 6—8 sont des interpolations provenant de la même main : Duhm, à ces textes ; Cheyne, p. 299 ss. — [4] XLIV, 21—23.

accomplit les prédictions de ses envoyés. Il dit de Jérusalem qu'elle sera habitée, du temple et des villes de Juda, qu'ils seront rebâtis. Il relèvera leurs ruines. Cyrus est son berger et exécutera toute sa volonté. Jahvé assure ce dernier, son oint, qu'il marchera devant lui, pour aplanir les chemins montueux, rompre les portes d'airain et briser les verrous de fer. Il promet qu'il lui donnera des trésors cachés, des richesses enfouies. Il lui dit : « Pour l'amour de mon serviteur Jacob et d'Israël, mon élu, je t'ai appelé par ton nom . . . C'est afin que l'on sache, du soleil levant au soleil couchant, que hors de moi il n'y a point de Dieu . . . Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je donne la prospérité et je produis l'adversité . . . Que les cieux répandent d'en haut et que les nuées laissent couler la justice ! Que la terre s'ouvre, que le salut y fructifie et qu'il en sorte à la fois la délivrance ! Moi, l'Éternel, je crée ces choses [1]. »

Notre prophète regarde assurément Cyrus comme le serviteur de Dieu, qui remplit une mission divine, parce que, en ruinant l'empire chaldéen et en affranchissant les Juifs captifs, il fera éclater aux yeux de toutes les nations la puissance souveraine de Jahvé et le néant des autres dieux. Aux oreilles de la plupart des Juifs, une telle conception dut sonner d'une manière assez étrange. Car pourquoi la délivrance s'effectuerait-elle par un souverain étranger? Deutéro-Ésaïe, que son ardente imagination entraînait sous tant de rapports au delà des limites de la réalité, avait beau dire que Cyrus était un adorateur de Jahvé [2], des doutes très sérieux pouvaient subsister au sujet de cette assertion, qui n'était confirmée par aucun fait. Et puis on était en droit de se demander pourquoi la puissance souveraine de Dieu, tant proclamée dans notre livre, ne suscitait pas de préférence un descendant de David pour affranchir les Juifs captifs. C'est probablement pour répondre à des objections de ce genre que le prophète ajoute les réflexions suivantes :

[1] XLIV, 24—XLV, 8. — [2] XLI, 25.

« Malheur à qui conteste avec son créateur ! . . . L'argile dit-elle à celui qui la façonne: Que fais-tu ? . . . Ainsi parle l'Éternel, le Saint d'Israël et son créateur : Veut-on me questionner sur l'avenir, me donner des ordres sur l'œuvre de mes mains ? C'est moi qui ai fait la terre et qui sur elle ai créé l'homme. C'est moi, ce sont mes mains qui ont déployé les cieux, et c'est moi qui ai disposé toute leur armée. C'est moi qui ai suscité Cyrus dans ma justice, et j'aplanis toutes ses voies. Il rebâtira ma ville et libérera mes captifs[1]. » Puis le voyant promet à son peuple que les revenus des Égyptiens, des Éthiopiens et des Sabéens seront à lui, que ces nations marcheront enchaînées à sa suite, qu'elles se prosterneront devant lui et lui diront : « C'est auprès de toi seulement que se trouve Dieu, et il n'y a point d'autre Dieu que lui. Mais tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, sauveur ! Ils sont tous honteux et confus, ils s'en vont tous avec ignominie, les fabricateurs d'idoles. C'est par l'Éternel qu'Israël obtient le salut, un salut éternel[2]. » Si Jahvé est un Dieu caché pour le monde païen, comme nous venons de l'entendre, il se révèle à Israël. Lui, le créateur des cieux et de la terre, le seul Dieu, n'a point parlé en cachette. La postérité de Jacob ne l'a pas cherché vainement. Il dit en effet ce qui est vrai, il proclame ce qui est droit[3]. Il y a plus, les païens eux-mêmes devront apprendre à le connaître. Tous les réchappés des nations sont invités à s'approcher de lui, eux qui sont assez stupides pour porter leur idole de bois et qui invoquent un dieu incapable de sauver. Tous ceux qui vivent aux extrémités de la terre devront se tourner vers lui pour être sauvés ; car il n'y a pas d'autre Dieu que lui. Tout genou fléchira devant lui et toute langue jurera par lui. En lui seul résident la justice et la force. Tous ceux qui étaient irrités contre lui seront confondus. Mais tous les descendants d'Israël triompheront par lui[4].

Bel et Nebo, des divinités babyloniennes, sont tombés et

[1] XLV, 9—13. — [2] V. 14—17. — [3] V. 18 s. — [4] V. 20—25.

s'en vont en captivité. Par contre, la maison de Jacob et les restes de la maison d'Israël, que Jahvé a portés dès leur naissance, seront soutenus par lui jusqu'à leur vieillesse. Qu'ils se souviennent de ce qui s'est passé dès les anciens temps. Car l'Éternel est Dieu; nul ne lui est semblable. Il annonce dès le commencement ce qui doit arriver, et il exécute toute sa volonté. Il appelle de l'Orient un oiseau de proie (Cyrus), d'une terre lointaine un homme pour accomplir ses desseins. Il fait approcher sa justice et son salut. Il mettra le salut en Sion et sa gloire sur Israël[1]. Après avoir proclamé la chute des dieux babyloniens, le poète sacré chante celle de la capitale de l'empire chaldéen. Il compare celle-ci à une vierge de noble origine, réduite en esclavage, entraînée captive et soumise à toutes les ignominies d'un tel sort. C'est ainsi que le Saint d'Israël exercera sa vengeance. La fille des Chaldéens ne s'appellera plus la souveraine des royaumes. Jahvé, irrité contre son peuple, le lui avait livré; mais elle n'en eut point compassion et traita durement le vieillard. Elle s'imaginait qu'elle serait toujours souveraine et disait en son cœur: « Moi, et rien que moi! Je ne serai jamais veuve et je ne serai jamais privée d'enfants! » Ce triste sort l'atteindra au contraire subitement, malgré ses sortilèges et le grand nombre de ses enchantements. Elle s'était confiée dans sa méchanceté et laissé séduire par sa science. Mais le malheur la surprendra tout à coup[2].

Finalement la maison de Jacob est invitée à écouter ce qui suit: dès longtemps Jahvé a fait les premières prédictions, et elles se sont accomplies; maintenant il annonce des choses nouvelles; il le fait pour l'amour de lui-même, il ne donnera pas sa gloire à un autre; il est le premier et le dernier; sa main a fondé la terre et sa droite a étendu les cieux; il les appelle, et aussitôt ils se présentent; celui qu'il aime (Cyrus) exécutera sa volonté contre Babylone;

[1] XLVI, 1–5, 9—13. — [2] XLVII.

Jahvé l'a fait venir, et son œuvre réussira. Le tout se termine par ces paroles : « Sortez de Babylone, fuyez du milieu des Chaldéens ! Avec une voix d'allégresse annoncez-le, publiez-le ; faites-le savoir jusqu'à l'extrémité de la terre. Dites : L'Éternel a racheté son serviteur Jacob ! Et ils n'auront pas soif dans les déserts où il les conduira : il fera jaillir pour eux l'eau du rocher ; il fendra le rocher, et l'eau coulera [1]. »

Si nous jetons encore un coup d'œil d'ensemble sur ces pages remarquables, nous constatons d'abord qu'aucun prophète n'a proclamé, comme le nôtre, la grandeur de Jahvé et le néant de tous les autres dieux. Il est vraiment le héraut du monothéisme absolu. Aussi son influence sur les temps futurs est-elle au moins aussi grande que celle d'Ézéchiel. Tandis que celui-ci fut le principal promoteur du légalisme juif et des idées apocalyptiques, celui-là a répandu les belles notions de Dieu et d'un royaume messianique universel, corollaire naturel du monothéisme, comme notre prophète l'a fort bien compris, puisqu'il affirme à différentes reprises que tous les habitants de la terre reconnaîtront que Jahvé est le seul vrai Dieu. A cet égard, le Second Ésaïe énonce des vues bien supérieures à celles d'Ézéchiel. D'après ce dernier, le nouvel Israël sera complètement séparé du monde profane et enfermé dans le petit territoire de la Palestine, où il vaquera surtout au culte correct qu'il s'agira de rendre à Dieu. Selon notre prophète, au contraire, toutes les nations apprendront à connaître et à servir Jahvé. Et à son point de vue le service divin ne consistera sans doute pas de préférence dans l'observation de cérémonies religieuses ; car il ne donne aucune prescription rituelle, alors qu'une partie importante du livre d'Ézéchiel ne renferme pas autre chose.

Si le Second Ésaïe n'a pas favorisé le légalisme, il a d'autant mieux réussi à nourrir la vie religieuse des âmes mystiques, qui ne trouvent pas de réelle satisfaction dans

[1] XLVIII, 1a, 3, 5a, 6—8a, 11—15, 20 s. Comp. Duhm, à ce chapitre ; Cheyne, p. 301 s.

les œuvres de la loi ; il est le véritable inspirateur d'un grand nombre et des meilleurs de nos Psaumes. Suivant une observation déjà faite, il diffère de tous les prophètes plus anciens en ce que son thème principal n'est pas de faire entendre à Israël sa culpabilité et de lui annoncer les jugements sévères de Dieu, mais de le consoler, en l'assurant de sa prochaine délivrance, et de lui inspirer une confiance pleine et entière en Dieu. De là l'accent si doux et si tendre qui traverse toutes ces pages et qui se rapproche beaucoup de l'esprit évangélique. Une autre différence entre ces prophéties et les oracles d'autrefois, c'est qu'elles sont plus abstraites : on y rencontre bien moins d'allusions à l'histoire contemporaine, mais beaucoup plus de théorie ; quelques-unes de ces pages sont de véritables traités de théologie. Notre prophète est surtout un ardent apologiste du jahvisme, et il se transforme en polémiste mordant, lorsqu'il s'attaque à l'idolâtrie.

Un trait caractéristique de notre livre est également l'importance qui y est accordée à la puissance de Dieu révélée par les œuvres de la création. Autrefois les prophètes et les Hébreux en général ne portaient leur attention que sur les rapports qui existaient entre Jahvé et son peuple, et nullement sur les rapports entre lui et l'univers. Pour établir la puissance de leur Dieu, ils relevaient à peu près exclusivement les hauts faits de l'histoire par lesquels il était venu au secours des enfants d'Israël, et surtout la délivrance merveilleuse de la servitude d'Égypte. Si l'on mentionnait aussi les phénomènes de la nature, c'était tout au plus pour faire ressortir que Jahvé envoyait à son peuple la pluie et le beau temps, afin de lui procurer d'abondantes récoltes. Mais à l'époque de l'exil, où la gloire d'Israël était complètement anéantie, ces arguments traditionnels n'auraient pas suffi pour convaincre les esprits. Il fallut donc recourir à des arguments nouveaux. C'est ainsi que la doctrine de la création, de la conservation et du gouvernement du monde matériel commença à jouer un rôle important

dans la religion juive, comme nous le voyons déjà chez le Second Ésaïe. Chacun se rappelle les nombreux Psaumes où nous rencontrons ce même point de vue. Il prévalut d'autant plus dans la suite qu'à partir de l'exil les Juifs n'ont plus jamais joui d'une véritable gloire nationale, mais étaient généralement soumis à la domination étrangère.

§ 5. Oracles anonymes.

La ruine de Babylone, la délivrance d'Israël et sa restauration furent l'objet des méditations d'autres prophètes, contemporains du Second Ésaïe. Nous possédons une série d'oracles anonymes qui traitent ce sujet; mais aucun ne s'élève, il s'en faut de beaucoup, à la hauteur atteinte par le livre du grand Inconnu, comme on appelle quelquefois Deutéro-Ésaïe, depuis qu'Éwald lui a donné ce nom.

L'un de ces oracles est *Ésaïe XIII, 2—XIV, 23*[1]. Il annonce la ruine de Babylone par les Mèdes[2]. Le jour du châtiment, le jour de Jahvé est proche ; il arrive comme un orage du Tout-Puissant ; ce sera un jour cruel, un jour de colère et d'ardente fureur, où la terre sera changée en solitude et où les pécheurs en seront exterminés[3]. L'armée des Mèdes apparaît comme la sainte milice de Jahvé, chargée d'exécuter sa colère[4]; elle répand l'épouvante devant elle[5]. Des phénomènes extraordinaires de la nature seconderont l'armée envahissante : tous les astres perdront leur lumière, les cieux et la terre seront ébranlés; c'est ainsi que le monde sera puni pour sa malice et les méchants pour leur iniquité ; l'orgueil et l'arrogance des tyrans seront abattus; les hommes

[1] Touchant les questions critiques se rapportant à ce morceau et à Es. XXI, 1—10, dont nous parlerons tantôt, voy. Duhm, à ces morceaux; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 88 ss.; Cornill, *Einleitung*, p. 147 s., 149; Wildeboer, p. 333 s.; Cheyne, p. 67 ss., 121 ss. — [2] Es. XIII, 17, 19; XIV, 4, 22; XIII, 17. — [3] V. 6, 9, 13, 22. — [4] V. 2—5. — [5] V. 6—8.

deviendront plus rares que l'or, car les Mèdes feront un grand carnage et n'épargneront personne ; Babylone sera détruite comme Sodome et Gomorrhe, elle sera réduite en désert à perpétuité [1]. Suit une satire sur le roi de Babylone, qui, du faîte de sa grandeur, se trouvera précipité au fond du séjour des morts, sans avoir obtenu une sépulture honorable. D'après cette satire, qui mérite d'être lue d'un bout à l'autre, tout le monde est dans l'allégresse de cette chute étonnante, qui procure la liberté et le repos aux nations subjuguées et troublées par la guerre. Le séjour des morts s'émeut jusque dans ses profondeurs, à l'arrivée du puissant monarque, et les ombres réveillées lui disent : « Toi aussi, tu es sans force comme nous, tu es devenu semblable à nous ! » Il est couché sur des vers et couvert de vers. Lui, qui aurait voulu monter au ciel, pour y établir son trône, est précipité dans les profondeurs de la fosse. Les trépassés, le considérant attentivement, se disent : « Est-ce là cet homme qui faisait trembler la terre, qui ébranlait les royaumes, qui réduisait le monde en désert, qui ravageait les villes et ne relâchait point ses prisonniers [2] ? »

Le contraste est grand entre les conceptions exprimées ici et celles que nous avons rencontrées chez le Second Ésaïe. Ce morceau est avant tout inspiré par les espérances charnelles des Juifs opprimés. Jahvé est censé agir uniquement par vengeance, pour satisfaire son ardente colère, et nullement en vue de sa gloire, encore moins pour faire connaître son nom et son pouvoir parmi les nations de la terre, afin qu'elles se convertissent à lui. Il n'y a pas non plus trace ici d'une mission providentielle d'Israël, ayant pour but le salut du monde. Jahvé, dans sa colère, se contente d'écraser les ennemis d'Israël, afin de l'affranchir ; ses coups sont terribles et son peuple s'en réjouit. Quant aux péchés d'Israël, qui occupent toujours le premier plan dans la prédication des anciens prophètes et qui jouent encore

[1] V. 9—22 ; XIV, 22 s. — [2] XIV, 4^b^—21. V. 1—4^a^ paraît inauthentique : Duhm, à ce texte. Comp. Cheyne, p. 75.

un assez grand rôle dans l'enseignement du Second Ésaïe, ils sont tout à fait passés sous silence dans le morceau qui nous occupe. Notre auteur ne semble songer qu'au malheur de son peuple et non à sa culpabilité. Il y a donc, dans ces pages, une absence complète de sens vraiment éthique et de tout esprit évangélique.

La seconde péricope qui doit être mentionnée ici, c'est *Ésaïe XXI, 1—10*. Elle a une grande ressemblance avec la précédente. Elle annonce également la ruine de Babylone par les Mèdes[1]. Cet ennemi redoutable vient du désert, comme un ouragan, et exerce la dévastation ; le prophète est saisi d'épouvante, à cette vision terrible, tandis qu'à Babylone on mange et on boit, jusqu'au moment de la catastrophe[2]. Le prophète, sur l'ordre de Dieu, monte la garde comme une sentinelle et voit la cavalerie ennemie qui s'avance; il annonce ensuite la chute de la grande cité et de ses dieux[3]. C'est au peuple d'Israël, battu comme du grain, qu'il annonce cette bonne nouvelle de la part de Jahvé, afin de faire cesser les soupirs[4].

C'est ici que nous croyons devoir parler de la courte *prophétie d'Abdias*, parce qu'elle respire le même esprit que les passages précédents. On y constate cette particularité que le commencement se retrouve dans le livre de Jérémie, bien que dans un ordre différent[5]. Une étude attentive des textes parallèles prouve cependant qu'ils sont indépendants l'un de l'autre, et que les deux morceaux ont été empruntés à une source écrite commune. Cette source a été le mieux conservée dans Abdias. Le contenu de notre prophétie indique qu'elle fut composée après la ruine de Jérusalem; mais il est impossible de déterminer plus exactement quand

[1] V. 2, 9. — [2] V. 1—5. — [3] V. 6—9. — [4] V. 10, 2. D'après Duhm, v. 11—15 proviendrait du même auteur que le morceau précédent: Duhm, à ces versets. Mais cette question est bien obscure, comme le prouve la divergence d'opinion qui existe à ce sujet entre les critiques: Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 53 ss. ; Cheyne, ouv. cité, p. 128 ss. — [5] Comp. v. 1—9 avec Jér. XLIX, 7, 9, 10ᵃ, 14—16, 22ᵇ.

l'original fut écrit et quand il fut complété par Abdias 10—21. Il est certain que cette partie plus récente a bien moins de valeur littéraire que les versets précédents [1].

Cette page proclame que Jahvé a envoyé un messager parmi les nations, pour les exhorter à marcher contre Édom, afin de lui faire la guerre; que celui-ci sera rendu petit parmi les peuples et deviendra l'objet du plus grand mépris; qu'il a beau placer orgueilleusement sa confiance dans sa forte position, sur les hautes montagnes; que Jahvé saura l'en précipiter; qu'Ésaü sera pillé, dévasté, foulé, pourchassé; que ses sages disparaîtront, que tous ses habitants périront dans le carnage [2]. C'est à cause de sa violence contre son frère Jacob qu'Édom sera couvert de honte et exterminé pour toujours; c'est parce qu'il s'est associé aux étrangers qui ont envahi Jérusalem et emmené captive son armée, qu'il s'est réjoui du malheur qui a atteint les enfants de Juda, au jour de leur ruine, et qu'il y a contribué [3]. Mais le jour de Jahvé est proche pour toutes les nations; alors elles seront obligées de vider le calice de la destruction, et il sera fait à Édom comme il a fait; ses œuvres retomberont sur sa tête [4]. Le salut sera au contraire sur la montagne de Sion, qui sera sainte; la maison de Jacob reprendra ses possessions; elle sera un feu consumant pour Édom, qui sera comme du chaume dont il ne restera rien; les Israélites revenus de la captivité posséderont, outre la Palestine, y compris Galaad, le pays d'Édom et celui des Philistins; c'est alors que le règne appartiendra à Jahvé [5].

[1] Kuenen, ouv. cité, § 72; Cornill, *Einleitung*, § 30; Wildeboer, p. 303 ss.; Driver, chap. VI, § 4. Comp. Nowack, *Propheten*, p. 161 ss. — [2] V. 1—9. D'après Nowack, v. 6 et 8 s. sont inauthentiques. — [3] V. 10—14. — [4] V. 15 s. — [5] V. 17—21. Comp. Nowack, à ces versets.

HUITIÈME PÉRIODE

LA RESTAURATION

CHAPITRE XXV

RETOUR DE L'EXIL ET RÉORGANISATION

C'est en 538, comme nous le savons déjà, que Cyrus vainquit Nabonid, s'empara de Babylone et mit fin à l'empire chaldéen. Sous ce rapport, les espérances du Second Ésaïe se réalisèrent pleinement. Il avait aussi dit vrai, en annonçant que ce grand conquérant accorderait à ses compatriotes l'autorisation de retourner dans leur patrie. Mais il s'est trompé, en prédisant la conversion de Cyrus au Dieu d'Israël; car tout ce que nous apprenons sur le compte de ce roi prouve qu'il resta fidèle au culte de ses pères. Le seul changement qui s'opéra à cet égard, c'est que, suivant l'usage des souverains perses en général, il rendit également hommage aux divinités chaldéennes, ainsi qu'aux principales divinités de tous les peuples soumis par lui[1]. Le Second Ésaïe et tous les prophètes contemporains se sont surtout étrangement trompés, en prédisant la ruine de Babylone; car Cyrus, loin de mettre cette ville à feu et à sang, en fit sa nouvelle capitale.

En 537, le fondateur de l'empire perse, devenu maître de toute l'Asie occidentale, mit fin à l'exil, en permettant aux

[1] Ley, *Erklärung des zweiten Teiles des Jesaia*, p. 12 ss.; Meyer, *Entstehung*, p. 63 ss.

Juifs déportés de retourner dans la Palestine. La Bible raconte qu'il les autorisa en outre à reconstruire le temple ; qu'il leur rendit les ustensiles sacrés, emportés de Jérusalem par Nébucadnetsar ; qu'il promit même de couvrir les frais de construction du nouveau sanctuaire et engagea la population indigène à faire des dons aux Juifs dans ce même but[1]. Mais beaucoup des renseignements bibliques sur cette période de l'histoire juive sont dénués de fondement. La plupart sont puisés dans le livre canonique d'Esdras. Or les parties de ce livre qui ne sont pas tirées de sources écrites plus anciennes proviennent du Chroniste, qui a totalement transformé l'histoire passée de son peuple d'après les idées préconçues de son temps[2]. Aussi des doutes se sont élevés sur la chronologie et les faits se rapportant à notre période, et bien des conjectures ont été faites à ce sujet, dont plusieurs n'ont aucune base solide et ne résistent pas à un examen sérieux[3]. Dans un travail récent, Kosters commence par nier le retour des exilés sous Cyrus, parce que, dit-il, Aggée et Zacharie n'y font pas la moindre allusion, mais l'attendent pour les temps futurs ; parce que les parties d'Esdras V s. qui attribuent à Cyrus l'autorisation de reconstruire le temple de Jérusalem et supposent le retour des exilés, sont des additions postérieures, aussi peu historiques que le premier chapitre de ce livre ; enfin parce que Esdras II et Néhémie VII, 6—73, qui semblent renfermer la nomenclature des Juifs revenus de l'exil sous Cyrus, nous fournissent celle des membres de la communauté juive du temps de Néhémie[4]. Ces arguments sont toutefois fort contestables, et il a été démontré que les documents araméens

[1] Esd. I, 1—4, 7 ss. ; V, 13—15 ; VI, 3—5. Comp. Es. LII, 11. — [2] Chap. XXXVI de cette Histoire. Dans Esd. I—VI, ayant trait à notre période, il faut attribuer au Chroniste, outre certaines retouches de moindre importance, les textes suivants : I ; III ; IV, 1—7, 24 ; VI, 14b, 16—22 : de Wette-Schrader, p. 386 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 501 ss. — [3] Kuenen, *Abhandlungen*, p. 212 ss. — [4] *Het Herstel van Israël*, p. 13—46, d'après la traduction allemande de Basedow.

renfermés dans Esdras IV—VII sont en somme des relations très dignes de foi [1]; de sorte que Cyrus autorisa réellement les Juifs à retourner dans leur patrie et qu'un grand nombre d'entre eux profitèrent de cette autorisation.

Le Chroniste exagère évidemment, quand il prétend que ce roi engagea ses sujets à faire des offrandes en vue de la construction du temple de Jérusalem et que son avis fut docilement suivi [2]. Cyrus n'aura pas non plus couvert lui-même tous les frais de cette construction, comme l'affirment plusieurs textes cités plus haut. S'il en avait été ainsi, les Juifs n'auraient pas eu à se débattre si longtemps et si péniblement pour élever ce sanctuaire, et cela sans trop y réussir [3]. Les notices en question ne sont en partie que des conclusions erronées tirées de certaines paroles prophétiques [4]. Nous savons qu'après le retour de l'exil, l'un des premiers soins de la nouvelle colonie fut de créer, par cotisation, un fonds en vue de la construction du temple [5]. Cela n'aurait pas été nécessaire, si le roi Cyrus avait d'avance couvert tous les frais. Celui-ci aura pourtant favorisé l'entreprise par ses dons et autrement. De même qu'il rendit hommage aux divinités de ses nouveaux sujets chaldéens et à d'autres dieux des peuples conquis, de même il aura contribué au rétablissement du culte de Jahvé. N'était-ce pas le meilleur moyen de s'attacher les Juifs? Un texte historique nous dit d'ailleurs que Cyrus n'autorisa pas seulement la reconstruction du sanctuaire, mais qu'il rendit également aux

[1] Van Hoonacker, ouv. cité, p. 18—103, 148—150, 157—181; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXXIII, p. 354 ss.; Meyer, *Entstehung*, chap. I—III. Comp. Wellhausen, *Die Rückkehr der Juden*, p. 10 ss.; le même, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 89 ss.; Ley, ouv. cité, p. 15 ss., 21 ss.; Meyer, *Julius Wellhausen u. meine Schrift Die Entstehung des Judenthums*; Kosters, *Theologisch Tijdschrift*, 1897, p. 518 ss.; Marquart, *Fundamente israelitischer u. jüdischer Geschichte*, p. 28 ss. — [2] Esd. I, 4, 6. — [3] III, 12.; Ag. II, 3; Zach. IV, 10. — [4] Es. XVIII, 7; XLI, 25; XLIV, 28; XLV, 1 ss.; LX, 5 ss., 16 s.; LXI, 6; Ag. II, 7 s. Comp. Bertheau, à Esd. I, 2. — [5] Esd. II, 68 s.; Néh. VII, 70—72.

Juifs les ustensiles de l'ancien temple, par l'intermédiaire de Scheschbatsar, qu'il chargea du gouvernement de la Judée[1].

Le Chroniste fait de ce gouverneur un prince de Juda[2], titre qui ne peut revenir qu'à un descendant de David. Et, comme Zacharie affirme que Zorobabel a fondé le temple[3] et que le prophète Aggée l'appelle gouverneur de Juda[4], on a généralement pensé que Scheschbatsar était le nom chaldéen ou perse de Zorobabel et que celui-ci fut le premier gouverneur des Juifs après l'exil[5]. Mais naguère on a cherché à démontrer que ce dernier ne fut nullement, dès le début, le chef de la colonie juive, comme il l'était du temps d'Aggée et de Zacharie, mais qu'il faisait simplement partie d'un conseil de douze membres; que Scheschbatsar était un gouverneur perse et qu'un tel gouverneur seul avait l'autorité voulue pour conduire la colonie juive de la Babylonie dans la Palestine et pour l'y établir[6]. D'autres ont maintenu le point de vue traditionnel, l'identification de Scheschbatsar et de Zorobabel[7]. Meyer, au contraire, soutient l'idée fort ingénieuse que Scheschbatsar est le même que Schénatsar, oncle de Zorobabel[8], qui fut donc le premier gouverneur des Juifs[9].

Il est probable que Scheschbatsar, revêtu de cette charge, devança les exilés dans la Judée, afin de prendre les mesures nécessaires en vue de leur arrivée. Ceux-ci revinrent dans la patrie sous la conduite de douze chefs, à la tête desquels sont nommés Zorobabel et Josué[10]. Un document fort historique, composé peu de temps après le retour, nous donne

[1] Esd. V, 14 s. Comp. VI, 8 ss.; I, 7 ss. — [2] I, 8. — [3] Zach. IV, 9. — [4] Ag. I, 1, 14; II, 2. — [5] C'est ce que pensait déjà le Chroniste: Esd. III, 2, 8; IV, 3. — [6] Stade, II, p. 100 ss.; Montefiore, p. 289 s.; Kuenen, *Abhandlungen*, p. 218 ss.; Kosters, *Herstel*, p. 27—29. — [7] Ley, ouv. cité, p. 23—27; van Hoonacker, p. 27 ss., 93 s.; Wellhausen, *Geschichte*, p. 120, note 2. — [8] *Entstehung*, p. 75 ss. Comp. I Chron. III, 17—19; Nowack, à Ag. I, 1. — [9] Comp. Esd. II, 63; Néh. VII, 65, 70. — [10] Esd. II, 2; Néh. VII, 7. Comp. Meyer, *Entstehung*, p. 72 ss., 193.

des détails précieux sur cet événement[1]. D'après lui, 42,360 exilés profitèrent de l'autorisation de Cyrus pour s'acheminer vers la Judée, avec 7337 domestiques et 245 chantres et chanteuses[2]. Parmi eux se trouvèrent 4289 prêtres et seulement 74 lévites, ainsi que 148 chantres[3], ce qui réduit le nombre des chanteuses, mentionnées tout à l'heure, à une centaine. Les portiers s'élevèrent à 138[4]; les néthiniens et autres domestiques du temple, descendants d'anciens esclaves, à 392[5]. Les femmes et les enfants sont-ils compris ou non dans les 42,360 colons? Les deux opinions ont été soutenues. Si cela n'est pas, il faut supposer que le nombre des exilés était beaucoup plus considérable qu'on ne le croit communément et se chiffrait par quelques centaines de mille âmes[6]. On s'est bien des fois demandé pourquoi si peu de lévites revinrent de l'exil, comparativement au grand nombre de prêtres. Le problème paraissait difficile à résoudre, tant qu'on partait des idées traditionnelles, d'après lesquelles il y aurait eu, de tout temps, beaucoup plus de lévites que de prêtres en Israël. Mais nous savons que la distinction entre prêtres et lévites est de date toute récente, qu'elle apparaît pour la première fois chez Ézéchiel, et cela comme une pure théorie, qui ne devra être appliquée que dans les temps futurs. Cette distinction n'existant pas avant l'exil, le personnel sacerdotal emmené en captivité était surtout composé de prêtres; car la déportation avait principalement atteint les riches et les notables.

On a souvent pensé que les plus zélés partisans du jahvisme ont été les premiers à revenir de l'exil. Stade, à la suite de Smend, prétend au contraire que ce retour ne dépendait pas du désir individuel de chacun, mais qu'il fut subordonné à l'intérêt national et réglé de manière que les

[1] Esd. II; Néh. VII, 6—73. Comp. van Hoonacker, p. 31 ss.; Meyer, *Entstehung*, p. 135 ss., 190 ss. — [2] Néh. VII, 7 ss., 66 s.; Esd. II, 2 ss., 64 s. — [3] Néh. VII, 39—44; Esd. II, 36—41. — [4] Néh. VII, 45. Comp. Esd. II, 42. — [5] Néh. VII, 46—60; Esd. II, 43—58. — [6] Van Hoonacker, p. 60 ss.

différentes tribus ou clans fussent représentés dans la colonie[1]. Il est certain que les Juifs restés en exil ne furent nullement indifférents en matière religieuse. C'est d'eux que sortiront bientôt les zélateurs Esdras et Néhémie et que viendra même un code nouveau, inspiré par le jahvisme le plus rigide; c'est d'eux aussi qu'afflueront de riches présents destinés au sanctuaire.

Après le retour des colons dans la Judée, les principaux chefs s'établirent à Jérusalem, ainsi qu'une partie des prêtres et des lévites et tous les néthiniens. Quant au reste des Juifs, un sur dix, désigné par le sort, dut également demeurer dans la capitale, afin de la repeupler convenablement. Les autres se fixèrent dans les environs de la ville[2]. La nouvelle Judée forma longtemps un petit district, dont la frontière septentrionale passait un peu au nord de Jéricho et de Mitspa, celle du sud au nord d'Hébron, celle de l'ouest en deçà d'Estaol et de Marésa, la mer Morte formant la frontière de l'est[3]. Jusqu'au retour de la première colonie juive, le pays avait grandement présenté l'aspect d'un désert[4]. Quelques régions avaient été occupées par les voisins de l'ancien royaume de Juda; les Édomites, en particulier, avaient profité de l'occasion pour s'installer dans le sud de la Palestine[5]. Leur pouvoir s'étendait jusqu'au delà d'Hébron, et ils ne furent refoulés vers le Négueb que beaucoup plus tard, par Judas Maccabée[6]. Les Ammonites, les Moabites, les Philistins et les Samaritains, ces anciens rivaux des Juifs, ont sans doute imité l'exemple des Édomites[7]. De là le désir de la petite colonie juive d'étendre de tous côtés

[1] Stade, II, p. 107 s. — [2] Cela ressort de Néhémie III et XI, 1—24. Car ce dernier morceau, abstraction faite de v. 3, qui est une interpolation, est la suite de VII, 73 et se rapporte à ce qui se passa du temps de Cyrus et non du temps de Néhémie, comme on l'a souvent pensé : Meyer, *Entstehung*, p. 99 ss., 184 ss. Comp. Stade, II, p. 98, 109 ss. — [3] Meyer, *Entstehung*, p. 105 ss., 117 s. Comp. la carte II, à la fin du volume. — [4] Voy., entre beaucoup d'autres textes, Lév. XXVI, 31—35. — [5] Ez. XXXV, 5, 10, 12; XXXVI, 5. — [6] I Macc. V, 65. Comp. Meyer, *Entstehung*, p. 106. — [7] Ez. XXV.

ses frontières[1]. Il semble aussi que les anciennes tribus amies des Juifs, les Calébites, les Kénites et les Ierachmeélites, qui occupaient autrefois les régions méridionales de la Palestine, avaient été chassées vers le nord par les Édomites et se fondirent avec les Juifs revenus de l'exil[2].

Dans les premiers temps, les Juifs rapatriés n'étaient nullement exclusifs, mais suivaient probablement l'avis d'Ézéchiel, qui leur avait conseillé de traiter les étrangers demeurant au milieu d'eux comme des indigènes, et de leur accorder un héritage dans la tribu où ils séjourneraient[3]. N'était-ce pas là un excellent moyen de repeupler plus facilement les parties désertes du pays et de gagner en force? Déjà le Deutéronome, pourtant assez exclusif, ne s'était montré tel qu'à l'égard de certaines catégories de personnes, mais admettait dans la communauté juive les Édomites et les Égyptiens, dès la troisième génération[4]. Ésaïe LVI va beaucoup plus loin; il fait disparaître la restriction posée par Deutéronome XXIII, 2 et se prononce en faveur de l'admission de tous ceux qui veulent fidèlement servir Jahvé, abstraction faite de toute autre considération, afin que le temple de Jérusalem soit une maison de prière pour tous les peuples[5]. Avec de telles dispositions d'esprit, il va de soi que les anciens Juifs restés dans le pays devaient être admis avec empressement dans la nouvelle communauté, à la seule condition qu'ils fussent des jahvistes décidés. Tout le monde, à ce qu'il paraît, ne fut pas disposé à remplir cette condition. Et c'est peut-être contre ces Juifs rebelles, qui suivaient les errements des pères d'avant l'exil, que sont dirigées les réprimandes sévères contenues dans les parties les plus récentes de Deutéro-Ésaïe et qui paraissent être le produit d'une nouvelle réaction contre la paganisation de la communauté juive[6].

[1] Abd. 18—21. — [2] Meyer, *Entstehung*, p. 114 ss. — [3] Ez. XLVII, 22 s. Comp. Bertholet, p. 128 ss. — [4] Deut. XXIII, 2—9. — [5] Es. LVI, 3—8. Comp. Bertholet, p. 132 ss. — [6] Es. LVII, 3—13; LXV, 1 ss.; LXVI, 3 s., 15 ss. Comp. Bertholet, p. 129 s.

Touchant l'organisation de la Judée rétablie, nous savons déjà qu'il y avait à sa tête un gouverneur nommé par le roi de Perse. Le premier gouverneur, Scheschbatsar, mourut sans doute bientôt après son retour dans la patrie, sans laisser de fils capable de lui succéder. Voilà pourquoi son neveu, Zorobabel, occupe le poste de gouverneur, au commencement du règne de Darius. Ce nouveau gouverneur est généralement présenté comme le fils de Schealthiel[1]. Les Chroniques seulement en font un fils de Pedaïa, frère de Schealthiel et de Schénatsar[2]. Zorobabel eut, à son tour, des successeurs[3]. Mais aucun Davidide ne remplit plus cette charge. Peut-être les espérances messianiques qu'on avait fondées sur Zorobabel[4] et qui ne pouvaient pas être du goût des autorités perses, ont contribué à écarter les princes juifs. Puis on alla jusqu'à supprimer le poste lui-même ; car, lorsque Esdras arriva dans la Judée, il n'eut affaire qu'à des gouverneurs de la Transeuphratène et non de la Judée ou de Jérusalem[5] ; et ces fonctionnaires résidaient à Samarie[6]. Quand Néhémie vint occuper à Jérusalem le poste de gouverneur, il dut commencer par se construire un palais[7]. Sa position était donc exceptionnelle, due à une faveur royale toute personnelle, comme nous le verrons. Quand il quitta la première fois la Judée, il n'eut pas de successeur, et quand il revint, il n'eut qu'à reprendre son ancien poste, resté vacant. La Judée, au fond trop peu importante pour former un district administratif à part, fut rattachée au ressort du gouverneur de Samarie[8].

Au-dessous du gouverneur, il y avait naturellement, parmi les Juifs, d'autres chefs en assez grand nombre et de diverses catégories ; mais nous ne possédons pas de renseignements suffisants pour distinguer nettement leurs fonctions respectives. Les anciens continuaient à jouer leur rôle tradi-

[1] Ag. I, 1, 12, 14 ; II, 23 ; Esd. III, 2, 8 ; V, 2 ; Néh. XII, 1. — [2] I Chron. III, 17—19. — [3] Mal. I, 8 ; Néh. V, 14 s. — [4] Ag. II, 23. — [5] Esd. VIII, 36. — [6] IV, 17. Comp. v. 9, 23. — [7] Néh. II, 8. — [8] Wellhausen, *Geschichte*, p. 150 ; Meyer, *Entstehung*, p. 131.

tionnel[1]. Nous avons vu qu'ils se trouvaient à la tête des déportés. C'était là assurément à peu près la seule autorité juive qui fût maintenue pendant l'exil. Voilà pourquoi elle occupa aussi le premier rang, au moment du retour. Il est en outre question de chefs de famille, de nobles ou notables, de conseillers, de magistrats[2]. Nous trouvons des anciens et des juges à la tête de chaque localité importante[3]. Nous rencontrons également des chefs de districts[4], qui semblent avoir été assez nombreux[5]. La Judée, avec tous ses chefs propres, y compris son gouverneur, quand il y en avait un, était enfin soumise à un gouverneur perse supérieur, qui se trouvait à la tête d'une province plus étendue, de toute la Transeuphratène ou Syrie[6]. On mentionne une fois un commissaire du roi perse pour toutes les affaires du peuple juif[7]. Mais nous ne savons pas si ce commissaire restait auprès du roi ou en Judée et encore moins quelles étaient ses fonctions et ses attributions.

A côté des autorités civiles, il y avait des autorités religieuses, à la tête desquelles se trouvait le grand prêtre. La charge de grand prêtre fut d'abord remplie par Josué, fils de Jotsadak[8] et petit-fils de Seraïa[9], qui était prêtre en chef du temple de Jérusalem, lors de la ruine du royaume de Juda, et qui fut mis à mort par Nebuzaradan, avec ses compagnons d'infortune[10]. Si, d'après plusieurs textes cités, Aggée et Zacharie donnent généralement à Josué le titre de grand prêtre, il n'est pas moins vrai que cette charge était de date toute récente. Le prophète Ézéchiel n'en dit pas un mot dans son code sacerdotal. Elle ne fut positivement créée qu'après l'exil; car le premier gouverneur de la colonie juive exclut du sacerdoce les prêtres qui ne furent pas en

[1] Esd. V, 5, 9; VI, 7 ss., 14; X, 8, 14. — [2] I, 5; II, 68; III, 12; IV, 2 s., 5; VIII, 1, 29; IX, 1 s.; X, 8, 14, 16; Néh. II, 16; III, 5; V, 7, 17; VI, 17; VII, 5, 70; X, 1, 30; XI, 1; XII, 31 s., 40; XIII, 11, 17. — [3] Esd. X, 14. — [4] Néh. III, 9, 12, 14—19. Comp. XI, 3. — [5] X, 15—28. Comp. V, 17. — [6] Esd. V, 3; Néh. II, 7—9. — [7] Néh. XI, 24. — [8] Ag. I, 12, 14; II, 2, 4; Zach. VI, 11; Esd. V, 2. — [9] I Chron. V, 40 s. — [10] II Rois XXV, 18—21.

possession de leurs titres généalogiques, jusqu'au moment où il y aurait un prêtre pouvant consulter Dieu à ce sujet par l'urim et thummim[1]. La consultation de cet oracle étant, après l'exil, exclusivement réservé au grand prêtre, on voit qu'un tel prêtre n'existait pas dès le retour. S'il en avait été ainsi, c'est lui qui aurait pris les mesures mentionnées concernant la pureté du sacerdoce, et non le gouverneur civil. Il s'ensuit également que le sacerdoce ne revint pas organisé de l'exil, mais qu'il le fut seulement après l'arrivée des colons juifs dans la patrie. Cela est d'ailleurs fort naturel, puisque sur la terre étrangère les prêtres ne pouvaient pas remplir leurs principales fonctions, inséparables du culte public, qui était impossible loin de la Terre sainte. Mais quand, après le retour de l'exil, il s'agit de réorganiser le service divin à Jérusalem, on sentit la nécessité de reconstituer aussi le sacerdoce. Et c'est alors qu'on crut devoir créer un chef de tout le clergé juif, en lui donnant le titre de grand prêtre, usité jusque-là seulement pour désigner le prêtre en chef du temple de Jérusalem[2]. Le besoin d'une telle charge se fit sentir, parce qu'il n'y avait plus de roi, chef suprême du sacerdoce jusqu'au moment de l'exil. Dans les premiers temps, les fonctions de grand prêtre ont sans doute peu différé de celles de l'ancien prêtre en chef du temple de Jérusalem ; elles en auront été une simple copie. Mais, quand plus tard il n'y eut plus de gouverneur indigène ou plus de gouverneur du tout à Jérusalem, l'autorité supérieure du monde juif se concentra nécessairement dans la personne du grand prêtre, dont l'importance et le prestige allèrent en grandissant, jusqu'à aboutir à l'image superbe que nous en retrace le Code sacerdotal.

Au-dessous du grand prêtre, il y avait d'autres chefs du sacerdoce. Prêtres, lévites et néthiniens avaient les leurs[3],

[1] Esd. II, 62 s. ; Néh. VII, 64 s. — [2] Piepenbring, p. 163 s. ; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 34 s. — [3] Esd. VIII, 24 ; X, 5 ; Néh. XI, 21 s. ; XII, 7. Comp. v. 12 ; II Chron. XXXVI, 14.

peut-être les anciens d'entre eux, à l'imitation d'un usage remontant plus haut[1]. Les prêtres étaient divisés en quatre classes ou familles : les fils de Jedaïa, de la maison de Josué, les fils d'Immer, les fils de Paschur et les fils de Harim[2]. Du temps d'Esdras, nous retrouvons encore cette même division[3]. C'est sans doute le commencement de la division qui aboutit aux vingt-quatre classes de prêtres dont il est question dans les Chroniques[4]. Mais l'idée originale que nous rencontrerons dans le Code sacerdotal et d'après laquelle les prêtres ne seraient que des fils d'Aaron, ne perce encore nulle part à notre époque.

La distinction entre prêtres et lévites, introduite par Ézéchiel, paraît avoir été généralement adoptée par les Juifs de la Babylonie. Car la vieille relation du premier retour des exilés la connaît déjà[5]. Elle se présente également à nous dans les mémoires d'Esdras et de Néhémie[6]. Mais, au moment du retour et jusqu'au temps de Néhémie, on distinguait encore les lévites des chantres et des portiers, ainsi que des néthiniens ou serviteurs du temple[7]. A cet égard aussi, le Code sacerdotal s'engagera dans une nouvelle voie. Plusieurs textes cités mentionnent, parmi les néthiniens, une catégorie spéciale, appelée les fils des serviteurs de Salomon[8]. C'étaient donc de véritables esclaves du temple, les serviteurs inférieurs de tout le personnel sacerdotal[9]. Il est probable qu'Ézéchiel songeait avant tout à ces domestiques sacrés, en parlant des étrangers ou incirconcis admis jusqu'à lui au service du sanctuaire[10]. Cela prouve que, même au commencement de l'époque de la Restauration, on n'avait encore aucune idée de l'un des principes fonda-

[1] II Rois XIX, 2; Jér. XIX, 1. — [2] Esd. II, 36—39; Néh. VII, 39—42. — [3] Esd. X, 18—22. — [4] I Chron. XXIV. — [5] Esd. II, 36—40, 70 ; Néh. VII, 39—43, 73. — [6] Esd. VIII, 15, 29 s., 33; IX, 1 ; Néh. XIII, 5, 13, 29 s. Comp. X, 1, 9 s., 29, 38—40. — [7] Esd. II, 40—58, 70; VII, 7, 24 ; VIII, 17, 20 ; X, 23 s. ; Néh. VII, 1, 43—60, 73 ; X, 29; XI, 3, 15—23; XII, 44 s., 47 ; XIII, 5, 10. — [8] Esd. II, 55, 58; Néh. VII, 57, 60. — [9] Comp. Esd. VII, 24; VIII, 20. — [10] Ez. XLIV, 7, 9.

mentaux du Code sacerdotal, celui qui interdit, sous peine de mort, à tous les Israélites étrangers à la tribu de Lévi de s'approcher du sanctuaire ou de toucher un objet sacré. Cependant le terrain était déjà bien préparé pour la plupart des théories de ce code.

CHAPITRE XXVI

LA CONSTRUCTION DU TEMPLE ET LES ESPÉRANCES MESSIANIQUES

Nous ignorons ce qui se passa dans la communauté juive, entre le retour de l'exil et la construction du temple, entreprise en 520. Nous savons que Cyrus mourut mystérieusement en 529. Son fils et successeur Cambyse, après avoir fait périr secrètement son frère Bardiya ou Smerdis, porta la guerre en Égypte. Pendant qu'il y était occupé, la nouvelle lui parvint que son frère l'avait remplacé sur le trône (522). La mort de Bardiya étant généralement ignorée, un mage qui lui ressemblait avait en effet usurpé son nom et s'était emparé du pouvoir. Cambyse se mit aussitôt en marche pour renverser l'usurpateur; mais il mourut en Syrie par accident ou suicide. Plusieurs provinces importantes de l'empire s'étant de prime abord déclarées en faveur du faux Smerdis, il s'imposa aux autres soit par la force, soit en les dispensant de contribuer aux charges publiques. Il put régner six mois, sans que personne soupçonnât l'imposture. Mais la fraude finit par être découverte. Alors une conjuration se forma contre l'usurpateur et mit fin à ses jours. Il eut pour successeur Darius, fils d'Hystaspe, un membre de la branche cadette de la famille royale. Deux révolutions s'étant ainsi succédé en moins d'un an, la puissance des Perses en fut ébranlée; car leur empire

n'était, comme celui des Égyptiens et des Assyriens, qu'un assemblage d'éléments hétérogènes, impatients de la domination étrangère et heureux de profiter du premier prétexte venu pour secouer le joug. Voilà comment Darius dut commencer par reconquérir une partie de l'empire, en étouffant les révoltes qui y avaient éclaté [1].

A partir de ce moment, nous disposons de nouveau d'une série de renseignements sur les Juifs. Ceux-ci virent, dans les révoltes mentionnées, les signes précurseurs de l'avènement du règne messianique [2]. Le retour dans la patrie n'était, à leurs yeux, que l'accomplissement partiel des prédictions prophétiques, puisque la domination étrangère se prolongeait en Palestine. Mais, au commencement du règne de Darius, il sembla que ces prédictions allaient se réaliser, l'anéantissement de la domination païenne devant faciliter le rétablissement du trône de David. Tous les regards se portèrent sur Zorobabel, le descendant de la maison royale de Juda, auquel le pouvoir revenait de droit, et virent en lui le Messie. Ces espérances furent augmentées par le fait que Zorobabel était alors gouverneur de la Judée [3]. A la même époque, c'est-à-dire en 520, les Juifs se mirent à reconstruire le temple de Jérusalem, sous la haute direction de ce gouverneur et de Josué, le grand prêtre [4]. Les espérances messianiques se rattachèrent aussi à cette construction, au sujet de laquelle nous devons avant tout rectifier l'opinion traditionnelle.

Suivant le Chroniste, la construction du temple fut entreprise dès la deuxième année après le retour de l'exil [5]. Il ne pouvait pas admettre qu'on eût attendu seize ou dix-sept ans, avant de se mettre à cette œuvre, si importante à ses

[1] Herzfeld, I, § 73 ss.; Maspero, *Histoire*, p. 586 ss., 606 ss.; Meyer, *Geschichte*, I, § 505, 507 ss. — [2] Meyer, à la suite de Stade, a fort bien mis cela en lumière et rectifié à cet égard Wellhausen : *Entstehung*, p. 79 ss. Comp. Nowack, *Propheten*, 299 s. — [3] Ag. I, 1, 14; II, 2. — [4] I, 1, 12, 14; II, 2, 4; Zach. III, 8; VI, 11. On a prétendu, mais à tort, que le temple ne fut reconstruit que sous Darius II : Kuenen, *Abhandlungen*, p. 221 ss. — [5] Esd. III, 8.

yeux. Il raconte que, le septième mois après le retour de la captivité, quand les enfants d'Israël furent installés chez eux, ils s'assemblèrent comme un seul homme à Jérusalem et se mirent à bâtir un autel sur l'ancien emplacement, afin qu'on pût célébrer la fête des Tabernacles et offrir les sacrifices prescrits par la Loi pour chaque jour et pour les solennités de l'année, ainsi que les sacrifices volontaires[1]. Après cela, dit-il, on donna de l'argent aux tailleurs de pierres et aux charpentiers, des vivres, des boissons et de l'huile aux Sidoniens et aux Tyriens, pour qu'ils amenassent par mer, jusqu'à Japho, du bois de cèdre du Liban, conformément à l'autorisation de Cyrus ; le travail fut entrepris et placé sous la surveillance immédiate des lévites qui avaient vingt ans et au-dessus ; on célébra le commencement des travaux par une fête solennelle, où les uns se livrèrent à des transports de joie, tandis que ceux qui avaient connu l'ancien temple pleurèrent amèrement de voir les modestes proportions du nouveau ; les ennemis de Juda et de Benjamin, ayant appris que les fils de la captivité bâtissaient un temple à Jahvé, exprimèrent le désir d'y participer, afin d'avoir le droit d'y offrir des sacrifices ; mais Zorobabel et Josué s'y opposèrent ; ensuite les gens hostiles du pays découragèrent le peuple de Juda, en l'intimidant et en soudoyant même des conseillers près de la cour de Babylone, pour faire échouer l'entreprise ; de sorte que les travaux furent interrompus pendant tout le reste du règne de Cyrus et jusqu'à celui de Darius[2]. A l'appui de ces renseignements, le Chroniste raconte que, du temps d'Assuérus, les ennemis des Juifs écrivirent une accusation contre eux et que, du temps d'Artaxerxès, il y eut une correspondance entre ce roi, d'un côté, le gouverneur Rehum et ses collègues de la Samarie, de l'autre, laquelle eut pour résultat que les travaux, concernant la maison de Dieu à Jérusalem, furent interrompus jusqu'à la seconde année du règne de Darius[3]. Tout ce

[1] III, 1—6. — [2] III, 7—IV, 5. — [3] V. 6—24.

récit du Chroniste n'est, en grande partie, qu'une construction en l'air. Il est hors de doute que les Juifs revenus dans la patrie prirent sans retard les mesures nécessaires pour être à même d'offrir des sacrifices à Jahvé, afin de s'assurer sa protection. Nous savons positivement qu'ils offraient des sacrifices à Dieu avant la construction du temple[1]. Mais ce que le Chroniste dit à ce sujet lui a été inspiré par les prescriptions du Code sacerdotal, qu'on ne connaissait pas encore à l'époque où nous sommes ; en sorte que sa relation est fort peu digne de foi. Puis, en y regardant de plus près, on voit que dans Esdras IV, 6—23 il n'est nullement question de la construction du temple, mais de celle de la ville de Jérusalem[2]. De plus, Assuérus ou Xerxès et Artaxerxès, qui y figurent comme rois d'alors, occupèrent successivement le trône de 485 à 425 ; des intrigues de leur temps ne peuvent donc pas avoir arrêté la construction du temple juif, au siècle précédent. Pour se tirer d'embarras, on supposait autrefois qu'Assuérus était un autre nom de Cambyse et Artaxerxès, du faux Smerdis. Mais rien n'autorise une telle supposition. Il faut plutôt reconnaître que le Chroniste a rapporté à la construction du temple une correspondance qui n'eut lieu que du temps d'Esdras, touchant celle de Jérusalem[3].

Cet auteur sacré ne peut donc pas nous servir de guide sûr dans la question qui nous occupe[4]. Nous possédons heureusement à ce sujet de meilleurs renseignements. D'après une série de textes du livre d'Aggée et de Zacharie la reconstruction du temple n'était pas encore commencée au début du règne de

[1] Ag. II, 14. — [2] Esd. IV, 12—22. — [3] Herzfeld, I, p. 303 ss. ; Stade, II, p. 115 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, § 34, note 4—8 ; le même, *Abhandlungen*, p. 225 ss. ; König, p. 276, 281, note 1. — [4] Il se peut néanmoins que les Juifs aient fait sous Cyrus un essai de reconstruction du temple et que les Samaritains aient exprimé le désir d'y participer, sans que leur demande ait été favorablement accueillie : Esd. V, 16 ; Stade, II, p. 122 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, § 34, note 5. Meyer, par contre, soutient que les Juifs ont invité les Samaritains à participer à cette construction, mais que ceux-ci s'y sont refusés : *Entstehung*, p. 124 s.

Darius et bien des gens pensaient que, pour l'entreprendre, il fallait attendre des temps plus favorables ; mais le premier de ces prophètes leur en fit de vifs reproches et décida Zorobabel et Josué à se mettre enfin à l'œuvre, le vingt-quatrième jour du sixième mois de la seconde année de Darius[1]. Comme il fallait d'abord déblayer le terrain et se livrer à toutes sortes de travaux préparatoires, les fondements de l'édifice ne purent être posés que le vingt-quatrième jour du neuvième mois[2]. Aggée et Zacharie ne font pas la moindre allusion à des essais antérieurs de reconstruction ou à des entraves qui y auraient été apportées par les ennemis des Juifs. Ceux-ci sont eux-mêmes et uniquement rendus responsables du retard apporté à cette entreprise[3]. Aggée leur reproche de s'empresser pour la construction de leurs propres maisons et d'habiter même des demeures lambrissées, tandis qu'ils laissent le temple en ruines, et il déclare qu'ils se sont ainsi attiré, de la part de Dieu, la sécheresse et de maigres récoltes[4]. Zacharie les accuse d'être infidèles envers Dieu, comme leurs pères[5]. Il leur reproche plus particulièrement le vol et le parjure[6]. Tout cela prouve que beaucoup de Juifs manquaient de zèle pour Jahvé et pour son sanctuaire, qu'ils étaient beaucoup plus préoccupés de leurs intérêts personnels. Disons aussi que la détresse de la nouvelle colonie dut être grande au début, et que chacun fut nécessairement obligé de chercher à se loger et à se nourrir, avant de pouvoir songer à la construction du temple[7].

Les deux prophètes contemporains ne sont pas seuls à dire que celle-ci ne fut entreprise qu'en 520. Les notices que le Chroniste a empruntées à des sources plus anciennes confirment cette donnée. Nous y apprenons que dans le temps où Aggée et Zacharie prophétisaient, Zorobabel et Josué se levèrent et *commencèrent à bâtir* la maison de Dieu à Jérusalem[8]. Nous y lisons en outre les renseignements suivants :

[1] Ag. I, 1 ss., 14 s. ; Zach. I, 16 ; IV, 9 ; VI, 12 s. — [2] Ag. II, 18. — [3] I, 2 ss. — [4] I, 2—11 ; II, 16—19. — [5] Zach. I, 2—6. — [6] V, 3 s. VIII, 17. — [7] Comp. Nowack, *Propheten*, p. 298 s., 302 s. — [8] Esd. V, 1 s.

A ce moment, Thatnaï, gouverneur de ce côté du fleuve, et ses collègues vinrent auprès des anciens Juifs et demandèrent qui leur avait donné l'autorisation de rebâtir le temple et quels étaient les hommes qui dirigeaient l'œuvre. Ils ne firent pas interrompre les travaux, mais envoyèrent un rapport à Darius dans lequel ils l'informaient que les Juifs reconstruisaient le temple, forts d'une autorisation de Cyrus et prétendant que, sur l'ordre de ce roi, le gouverneur Scheschbatsar avait posé les fondements de l'édifice ; ils ajoutaient que, depuis lors, celui-ci se construisait, mais qu'il n'était pas encore achevé ; ils priaient enfin le roi de faire des recherches pour s'assurer du bien-fondé de leurs informations. Darius se rendit à ce désir et l'édit de Cyrus fut retrouvé. Là-dessus le roi ordonna à Thatnaï et à ses collègues de laisser continuer les travaux, d'en payer exactement les frais aux anciens des Juifs, en les prélevant sur les tributs de la Transeuphratène, de livrer ponctuellement aux prêtres de Jérusalem toutes les choses nécessaires pour l'offrande journalière des holocaustes dus au Dieu des cieux, de démolir la maison de quiconque s'opposerait à cet ordre et de l'attacher à une poutre de la maison démolie [1].

D'après Esdras VI, 15, le temple fut achevé la sixième année du règne de Darius, le troisième jour du mois d'Adar, c'est-à-dire en mars ou avril 516. Le Chroniste en rapporte la dédicace [2]. Mais ses renseignements sont rédigés d'après son point de vue postérieur, de sorte qu'ils ne peuvent pas être pris au pied de la lettre. Les dimensions de l'édifice ne sont pas connues ; car celles qu'on nous fournit et qui sont censées avoir été réglées par un édit de Cyrus [3], ne

[1] V, 3—VI, 12. Van Hoonacker s'est érigé en défenseur du Chroniste, qui veut que la construction du temple ait été commencée sous Cyrus : ouv. cité, p. 104 ss. On vient de voir ce qu'il faut penser de cette manière de voir. Comp. König, p. 281 ss. ; Kosters, *Herstel*, p. 5 ss. ; Meyer, *Entstehung*, p. 79 ss. Sur la valeur historique des pourparlers avec Darius, touchant la construction du temple, il faut voir p. 41—54 de ce dernier ouvrage. Esdras V, 16 doit être rectifié d'après ce qui précède. — [2] Esd. VI, 16 ss. — [3] V. 3.

paraissent pas authentiques. Si ce roi a autorisé la construction du temple et y a même contribué, il n'est pas probable qu'il en ait fait dresser un plan exact. Ces notices et d'autres du même genre auront été imaginées par le désir des Juifs de rehausser le prestige de leur sanctuaire. Les renseignements isolés qu'on peut recueillir dans la suite de l'histoire sur le second temple ne suffisent pas non plus pour s'en faire une idée bien nette [1]. Il est certain qu'il était bien moins grand et moins beau que celui de Salomon [2]. Aggée cherchait à dissiper les sentiments pénibles que ce fait produisit sur les esprits, en annonçant que Dieu amènerait bientôt les temps messianiques, qu'il bouleverserait les cieux et la terre, qu'il ébranlerait toutes les nations, dont les trésors afflueraient à Jérusalem, et que la gloire du nouveau temple serait plus grande que celle du premier [3]. Zacharie rattacha également à la construction du temple ses espérances messianiques ; il s'attendait à ce qu'elle fût le point de départ d'une nouvelle prospérité de Jérusalem et des autres villes juives [4]. Dans le chapitre VIII et dernier de son livre, il exprime l'espoir que la construction du temple amènera un grand changement dans les conditions du peuple juif ; que les misères d'autrefois, la disette et la guerre, cesseront et seront remplacées par l'abondance des biens, par la joie et le bonheur, par l'accroissement du nombre des Juifs et par leur influence bénie sur les autres nations. Ces prophètes étaient même convaincus que le gouverneur Zorobabel, qui avait posé les fondements du temple, serait le Messie attendu. Aggée, en face des nombreuses révoltes au sein de l'empire perse, pensait que Dieu allait renverser les trônes et détruire les royaumes de la terre, mais qu'il garderait Zorobabel, son serviteur, comme un sceau, parce qu'il l'avait choisi [5].

[1] *Handwörterbuch* de Riehm, p. 1634 s. Comp. Herzfeld, I, p. 236 ss. — [2] Ag. II, 3. Comp. Esd. III, 12. — [3] Ag. II, 4—9. — [4] I, 16 s. ; II, 1 ss. — [5] II, 20—23. On a eu tort de mettre en doute l'authenticité de ces paroles : Cornill, *Einleitung*, p. 198 ; Wildeboer, p. 341 ; König, p. 363.

Jérémie avait dit de Jeconia, le grand-père de Zorobabel, que, même s'il était un anneau (avec sceau) à la droite de Jahvé, il en serait arraché [1], c'est-à-dire qu'il serait rejeté et privé de la couronne royale. Aggée, au contraire, cherche à interpréter ce texte en faveur de Zorobabel et de sa puissance future. Zacharie lui promit formellement le trône et les insignes de la majesté royale ; mais, comme la prédiction ne s'est pas réalisée, on l'a altérée dans la suite. Elle est pourtant encore assez transparente pour que nous puissions saisir la vraie pensée du prophète [2]. Darius ayant réussi à étouffer partout les révoltes dirigées contre lui et son pouvoir, Zorobabel n'obtint point la couronne royale et aucun Davidide ne fut plus même nommé gouverneur de Juda après lui [3]. L'autorité perse eut sans doute vent des espérances que les Juifs fondaient sur les descendants des anciens rois judéens et jugea prudent de ne plus leur confier un poste aussi important, dont un ambitieux aurait facilement pu abuser [4].

CHAPITRE XXVII

LES DÉCEPTIONS DE LA COLONIE JUIVE. MALACHIE

Le livre d'Esdras, tout en renfermant des parties peu dignes de foi, nous a cependant fourni une série de ren-

[1] Jér. XXII, 24. — [2] Zach. VI, 11—15. Comp. Stade, II, p. 126 s. ; Marti, *Studien u. Kritiken*, 1892, p. 716 ss. ; Wildeboer, p. 296 s. ; la traduction de Kautzsch et les meilleurs commentaires. — [3] La tradition juive a assigné aux descendants de David un certain rôle politique dans les siècles suivants et nous en a conservé plusieurs généalogies; mais les divergences qui existent dans ces données prouvent que celles-ci ne sont pas des renseignements vraiment sûrs : Herzfeld, I, p. 257 s., 378 ss. — [4] Le livre d'Aggée et les prophéties de Zach. I—VIII, dont nous avons mentionné les traits essentiels, ne présentent pas de difficulté critique, comme on peut s'en convaincre dans les ouvrages spéciaux. Le contenu du premier est daté de 520 : Ag. I, 1, 15 ; II, 1, 10, 20. Celles-ci, qui sont en grande partie une imitation du genre visionnaire d'Ézéchiel et tendent à relever le courage de la jeune colonie juive, sont datées de 520—518 : Zach. I, 1, 7 ; VII, 1.

seignements précieux sur les débuts de la Restauration juive. Mais il saute ensuite une durée de plus d'un demi-siècle, sans nous en dire un seul mot. Est-ce parce qu'aucun fait saillant ne s'est produit pendant ce temps au sein de la nouvelle colonie en Judée? Peut-être. Mais il nous importerait de connaître au moins les faits secondaires; car ils jetteraient quelque lumière sur les temps postérieurs, où nous serons placés devant plus d'un problème dont la solution nous échappe. La lacune que nous venons de signaler est d'autant plus regrettable que nous ne saurions la combler par d'autres sources dignes de foi. Cependant, à l'aide du livre de Malachie, qui fut probablement écrit un peu avant qu'Esdras parût sur la scène de l'histoire[1], et quelques autres données, nous pouvons assez bien nous représenter quelles étaient les dispositions des Juifs revenus dans la patrie[2].

Le sentiment dominant était, sans contredit, une grande déception[3]. On avait quitté la Babylonie dans l'attente certaine et peut-être enthousiaste de voir s'accomplir sans retard les plus brillantes promesses des prophètes : la reconstruction du temple, la présence de Jahvé au milieu de son peuple fidèle, la délivrance du joug étranger, l'avènement du Messie, une grande prospérité matérielle, etc. Nous savons avec quel lyrisme exubérant le Second Ésaïe avait décrit le retour glorieux des exilés et l'état féerique qui les attendait dans la patrie. Or, rien de tout cela ne se réalisa ou ne se réalisa comme on l'avait espéré. Les colons furent d'abord dans une situation très précaire. Le temple ne put être reconstruit qu'avec peine, et son aspect fut loin de

[1] Herzfeld, II, p. 367 s.; Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 3e éd., § 250; Reuss, *Geschichte*, p. 455; Stade, II, p. 133, note 1; Cornill, *Einleitung*, p. 205 s.; König, p. 377 s.; Nowack, *Propheten*, p. 391 s. — [2] D'après quelques savants, une autre source importante pour notre temps serait Trito-Ésaïe, comprenant Es. LVI—LXVI ou même XLIX—LXVI : Duhm, à Es. LVI—LXVI et p. XIII s., XVIII s.; Cheyne, p. XXXI s., 310 ss.; Kosters, *Theologisch Tijdschrift*, 1896, p. 580 ss. Comp. Schian, ouv. cité. Suivant nous, cette question n'est pas encore suffisamment élucidée. — [3] Ag. I, 9.

répondre à l'attente générale. Si, au moment où l'on y travaillait, les espérances messianiques se ravivèrent et firent croire que le gouverneur Zorobabel serait le futur roi glorieux, attendu depuis longtemps, cet espoir fut, à son tour, complètement déçu. La domination chaldéenne anéantie était remplacée par celle des Perses. D'un autre côté, on gémissait dans la misère, les produits du sol étant fort maigres[1]. Jérusalem, dont la gloire à venir avait été chantée sur tous les tons, ne se relevait qu'en partie de ses ruines[2], et les habitants y étaient clairsemés[3] : elle n'était que l'ombre de ce qu'elle avait été autrefois.

En face de cet état de choses, un profond abattement s'empara de beaucoup de Juifs. Ils se considéraient comme la sainte race, parmi les autres peuples[4]. Suivant leur foi, ils devaient jouir de la protection particulière de Dieu. Mais leur triste situation semblait prouver le contraire. L'enthousiasme religieux fit par conséquent place à l'indifférence. Des doutes au sujet de la justice divine montèrent dans plus d'un cœur. On se mit à dire : « Quiconque fait le mal est bon aux yeux de Jahvé, et c'est en lui qu'il prend plaisir . . . Où est le Dieu de justice[5] ? » On ajoutait : « C'est en vain que l'on sert Dieu. Qu'avons-nous gagné à observer ses préceptes et à marcher avec tristesse, à cause de l'Éternel des armées ? Maintenant nous estimons heureux les hautains. Oui, les méchants prospèrent ! Oui, ils tentent Dieu et ils échappent[6] ! » On conçoit, vu ces dispositions d'esprit, que le culte ne fût célébré qu'avec négligence. A cet égard, prêtres et peuple étaient également coupables. Aussi Malachie reproche-t-il à ceux-là de mépriser le nom de Jahvé, en offrant sur son autel des aliments impurs, des victimes infirmes, aveugles, boiteuses ou même dérobées[7]. Sous un autre rapport encore, on se laissait aller à une conduite peu scrupuleuse, on s'unissait par le mariage à des familles

[1] I, 6, 9—11 ; II, 15 ss. — [2] Néh. II, 11 ss. ; III, 1 ss. ; IV, 1 ss. — [3] VII, 4. — [4] Esd. IX, 2, 14. — [5] Mal. II, 17. Comp. Es. LVIII, 2 s. — [6] III, 14 s. — [7] I, 6—8, 13 s.

païennes, après avoir répudié les femmes israélites[1]. Des prêtres même et des lévites en grand nombre se rendaient coupables de ce méfait[2].

Toutefois on ne tarda pas à réagir contre ce laisser-aller déplorable. Il se forma un parti qui, au lieu d'attribuer à Dieu la non-réalisation des espérances messianiques, en chercha la cause dans l'infidélité des Juifs, et qui, pour remédier à cette situation, s'appliqua à préparer un peuple fidèle, en blâmant vertement les fautes commises, comme le fit Malachie, ou en élaborant une nouvelle législation, pour régler strictement la conduite de chacun, comme le fit l'auteur du Code sacerdotal. Ces puritains, appelés ceux qui craignent Dieu et qui honorent son nom, se groupèrent et se concertèrent entre eux. Ils étaient persuadés d'appartenir à Jahvé et d'être inscrits dans son livre, de n'avoir rien à craindre au jour du jugement ; par contre ils pensaient que les autres seraient châtiés en ce jour et qu'on verrait ainsi de nouveau la différence entre le juste et le méchant, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le fait pas[3].

Malachie, qui appartenait évidemment au groupe des puritains, crut devoir combattre le parti adverse. C'est là ce qui lui mit la plume à la main. Il commence par faire sentir aux Juifs que leur premier devoir serait de servir Dieu avec une entière fidélité, parce qu'il les a aimés d'une manière particulière et toute gratuite, qu'il a aimé Jacob et haï Ésaü, bien que les deux fussent frères[4]. Il montre ensuite qu'eux et leurs prêtres font tout le contraire, en immolant à Jahvé

[1] II, 10—16. — [2] Esd. IX, 1 ss. ; X, 18 ss. — [3] Mal. III, 16 ss. Comp. v. 1 ss. — [4] I, 2—5. Le prophète fait ici allusion à la ruine du pays d'Édom causée probablement par les Nabatéens, qui s'y établirent et forcèrent une partie des anciens habitants à émigrer. Ces derniers s'installèrent au sud de la Judée et s'emparèrent même d'une portion de celle-ci, comme avaient fait leurs pères, à l'époque de l'exil. Ils constituèrent ainsi le peuple iduméen: Buhl, *Geschichte der Edomiter*, p. 78 ss. Comp. Nowack, à Mal. I, 3; Cheyne, p. 209 ss., 348 s.

des victimes qu'on n'oserait pas offrir à un simple gouverneur[1]. Il oppose à leur conduite ou bien celle des païens, comme on l'a souvent pensé, ou bien celle des Juifs dispersés parmi les nations païennes et généralement plus fidèles et plus zélés que les Juifs indigènes. Il dit : « Depuis le levant jusqu'au couchant, mon nom est grand parmi les nations et, en tout lieu, on brûle de l'encens en l'honneur de mon nom et l'on présente des offrandes pures[2]. » Les Juifs de la Judée, au contraire, profanent le nom de Jahvé par l'offrande de leurs misérables victimes[3]. Notre prophète, en relevant, comme première infidélité capitale, la transgression d'une loi rituelle, se place à une grande distance des anciens prophètes écrivains, qui ne reprochaient guère à Israël que les transgressions de la loi morale et accordaient peu de valeur aux cérémonies du culte.

Le prophète, continuant à critiquer le sacerdoce de son temps, rappelle que Jahvé a fait avec Lévi une alliance de vie et de paix, que ce père du sacerdoce israélite a été rempli de la crainte de Dieu, que l'iniquité ne s'est point trouvée sur ses lèvres, mais que la loi de vérité était dans sa bouche, et qu'il a détourné beaucoup d'hommes du mal, tandis que ses successeurs ont fait tout le contraire[4]. Il faut remarquer que le père du sacerdoce est ici Lévi, comme dans le Deutéronome, et non Aaron, comme dans le Code sacerdotal. Ce dernier n'était donc pas connu de notre prophète. Il faut noter ensuite que Lévi est présenté comme ayant été entièrement fidèle. C'est là un autre trait d'une tendance qui dominera de plus en plus le judaïsme et trouvera son expression classique dans le code mentionné, nous voulons parler de l'idéalisation du passé. Les prophètes d'autrefois avaient l'habitude de présenter tout le passé d'Israël comme une grande infidélité. Ézéchiel encore s'est placé à ce point de vue et l'a même exagéré. Mais, aux yeux des Juifs de la Restauration, la situation des anciens

[1] Mal. I, 6—9. — [2] V. 11. Comp. Nowack, à ce verset; Schultz, p. 298. — [3] V. 10, 12—14. — [4] II, 1—9.

temps, comparée à la leur, semblait si idéale qu'il fallait tâcher d'en amener le retour.

Notre prophète n'était pas élevé au-dessus du particularisme juif, comme on l'a souvent cru, en partant de l'interprétation universaliste de I, 11. Nous avons vu que, déjà au début de son livre, il est dit que Dieu a aimé Jacob et haï Ésaü. Sa pensée intime était peut-être que Dieu a préféré Israël à tous les autres peuples. Ce particularisme s'exprime dans un morceau dirigé contre les mariages mixtes. Dieu y est censé être le père et le créateur du seul peuple d'Israël. Voilà pourquoi le prophète reproche vivement aux Juifs, comme une autre grande infidélité, de s'être unis à la fille d'un étranger et d'avoir ainsi profané ce qui est consacré à Jahvé (la femme païenne participant au culte de son mari). Il dit que quiconque se rend coupable de cette faute sera retranché par Jahvé des tentes de Jacob, et il trouve particulièrement grave le fait que certains Juifs répudient leur femme israélite, pour épouser une païenne, et font verser des larmes à celles qui sont répudiées[1]. Les mariages mixtes ne sont pas envisagés ici du point de vue moral, mais de celui de la pureté lévitique, ce qui est une preuve de plus de la tendance ritualiste de notre prophète. Comment des Juifs furent-ils amenés à répudier leurs femmes israélites, pour épouser des païennes ? Probablement parce que celles-ci procuraient à leurs maris toutes sortes d'avantages, surtout l'alliance avec des familles riches et influentes du pays. Il est évident qu'il y eut aussi des mariages mixtes sans répudiation, par le fait que le sexe masculin était plus nombreux que l'autre parmi les colons revenus de l'exil.

La tendance ritualiste de notre prophète éclate le plus dans ses prédictions. Il annonce l'arrivée de Jahvé pour exercer le jugement, en disant qu'il sera comme le feu du fondeur, qu'il fondra et purifiera l'argent, qu'il purifiera les

[1] II, 10—16. Si l'interprétation universaliste de I, 11 est fondée, il y a nécessairement chez Malachie deux conceptions contradictoires à ce sujet : Nowack, *Propheten*, p. 392 s.

fils de Lévi et qu'alors ils présenteront à Dieu des offrandes conformes à la règle, qui lui seront agréables comme aux anciens jours[1]. Le jugement devra, il est vrai, s'exercer aussi contre les enchanteurs, les adultères, ceux qui jurent faussement, ceux qui retiennent le salaire du mercenaire, ceux qui oppriment la veuve et l'orphelin, ceux qui font tort à l'étranger et ne craignent point Jahvé[2]. Mais le prophète ne s'arrête pas à ce thème, qui revient le plus souvent chez ses devanciers des siècles passés. Il s'arrête plus longuement à un autre sujet. Il exhorte les Juifs à se convertir à Dieu, parce qu'ils se sont écartés de ses ordonnances et l'ont trompé dans les dîmes et les offrandes, ce qui leur a attiré la malédiction divine. Pour éloigner celle-ci et se rendre agréable à Dieu, il faut apporter au temple toutes les dîmes, afin que la nourriture n'y manque pas. C'est ainsi qu'il faut mettre Jahvé à l'épreuve, pour voir s'il n'ouvre pas les écluses des cieux, s'il ne répand pas sur les fidèles la bénédiction en abondance. Si l'on s'acquitte envers lui du devoir mentionné, il détruira les insectes qui abîment les fruits de la terre, la vigne ne sera plus stérile, toutes les nations diront les Juifs bienheureux[3]. Voilà qui est bien terre-à-terre.

Notre livre, après avoir mis en parallèle les Juifs sceptiques et fidèles[4], se termine par l'annonce du jour du jugement, où les méchants seront consumés comme du chaume, tandis que ceux qui craignent le nom de Jahvé sauteront comme les veaux d'une étable et fouleront les impies sous la plante de leurs pieds. Finalement le prophète exhorte ses lecteurs à se souvenir de la Loi de Dieu, donnée à Moïse sur le mont Horeb, et il annonce qu'Élie reviendra, avant le jour redoutable du jugement, pour réconcilier les parents et les enfants, afin que Jahvé n'ait pas besoin de frapper le pays d'interdit[5].

[1] III, 1—4. — [2] V. 5 s. — [3] V. 7—12. — [4] V. 13—18. — [5] V. 19—24. On a mis en doute l'authenticité de v. 22—24, mais à tort : Kuenen, *Onderzoek*, § 84, note 5 ; Cornill, *Einleitung*, p. 207.

Les dernières paroles de notre livre, comme tout son contenu, montrent clairement que le prophétisme était à l'agonie et qu'il allait être remplacé par le lévitisme et le légalisme. La puissante inspiration qui l'animait autrefois l'avait abandonné. C'est de la réforme du sacerdoce et de l'observation de la Loi qu'on attend maintenant le salut. Le terrain est donc préparé pour une nouvelle évolution de la religion d'Israël. L'esprit libre et vivant qui en était le trait caractéristique chez ses meilleurs représentants, depuis le VIII[e] siècle, va être remplacé par la lettre morte, et le scribe se substituera au prophète.

CHAPITRE XXVIII

ESDRAS

Si Malachie et ses amis avaient été réduits à leurs seules et propres forces, il est probable qu'ils auraient eu bien de la peine à faire prévaloir leurs principes contre ceux de leurs adversaires, qui avaient assurément de leur côté le gros du public, toujours porté à un certain relâchement dans les mœurs et dans la pratique de la religion. Mais vers le milieu du V[e] siècle, le parti puritain reçut du renfort de la Babylonie. Les Juifs qui y étaient restés entretenaient des rapports fréquents avec la mère-patrie et savaient ce qui s'y passait. Ils étaient certainement de cœur avec les partisans de Malachie. Obligés de vivre dans un entourage païen et enclins à maintenir une plus grande distance entre eux et lui, ils n'auront guère eu la tentation de contracter des mariages mixtes; puis les disciples d'Ézéchiel avaient continué à déployer leur activité parmi eux. Or cette école sacerdotale avait l'ardent désir de constituer un peuple de Jahvé vraiment saint par l'observation stricte de toutes les règles du culte. Si la colonie revenue de l'exil partagea

d'abord ces mêmes vues, les difficultés que leur exécution rencontra refroidirent bientôt le premier zèle. Mais les pénibles déceptions de cette colonie ne produisirent pas le même effet décourageant sur les frères de la Babylonie, qui n'en souffraient pas directement. Vivant dans un pays prospère au point de vue agricole et industriel, ils étaient aussi dans une situation pécuniaire plus avantageuse que les Juifs de la Judée. Ceux-ci avaient été obligés de faire de grands sacrifices pour effectuer le long voyage du retour de l'exil et s'installer dans la patrie. Ils durent s'établir dans un pays pauvre, sans industrie et sans agriculture florissantes. Une série de mauvaises récoltes étaient venues combler la mesure. Heureusement qu'au moment opportun les Juifs babyloniens vinrent au secours de leurs frères moins bien partagés et leur prêtèrent un appui moral et matériel dont ils avaient grandement besoin.

Le Chroniste rapporte que, la septième année du règne d'Artaxerxès Longue-Main, c'est-à-dire en 458 avant notre ère, un prêtre nommé Esdras, présenté comme un descendant d'Aaron et comme un scribe versé dans la Loi de Moïse et appliqué à l'enseigner en Israël, vint de Babylone à Jérusalem, à la tête d'une nouvelle colonie de Juifs[1]. Cette notice paraît avoir un fond historique[2]. D'après un morceau araméen très digne de foi, le roi donna à Esdras une lettre de recommandation, qui n'autorisait pas seulement tous les

[1] Esd. VII, 1—10. Comp. de Wette-Schrader, § 235, note i, k; Kuenen, *Onderzoek*, § 33, note 4; Driver, p. 516. — [2] Van Hoonacker soutient, avec une persévérance digne d'une meilleure cause, que le retour d'Esdras n'eut lieu que la septième année d'Artaxerxès II, c'est-à-dire en 398: ouv. cité, p. 270 ss. Mais son opinion ne saurait prévaloir contre les nombreuses objections qu'elle soulève: Kuenen, *Abhandlungen*, p. 239 ss.; Kosters, *Herstel*, p. 103 ss. Kosters, de son côté, prétend que ce retour n'eut lieu que pendant le second séjour de Néhémie à Jérusalem: ouv. cité, p. 46 ss., 103 ss. Les raisons alléguées par lui sont toutefois insuffisantes pour établir cette thèse: Wellhausen, *Rückkehr der Juden*, p. 3 ss. Et le point de vue traditionnel paraît mieux fondé: Meyer, *Entstehung*, p. 60 ss., 89 ss., 199 ss.

Juifs exilés dans l'empire perse à retourner dans leur patrie, mais qui renfermait encore les décisions suivantes : Esdras est envoyé par le roi et ses conseillers pour inspecter Juda et Jérusalem d'après la Loi de son Dieu, laquelle est entre ses mains, et pour transmettre à destination l'or et l'argent qui ont été généreusement offerts au Dieu d'Israël par le roi et ses conseillers ou recueillis, dans toute la province de Babylonie, parmi les indigènes, ainsi que les dons volontaires faits par les Juifs de l'exil pour la maison de leur Dieu. Il est chargé d'acheter, avec une partie de cet argent, des victimes qui devront être offertes en sacrifice sur l'autel du temple de Jérusalem ; quant au surplus il devra, de concert avec ses collègues du sacerdoce, en faire un emploi conforme à la volonté de leur Dieu. Il lui est également enjoint de déposer devant le Dieu de Jérusalem les ustensiles qui lui ont été remis pour le service du temple; il est autorisé à tirer du trésor royal tout l'argent nécessaire pour les autres dépenses exigées par ce service; ordre est même donné aux trésoriers de la Transeuphratène de lui livrer exactement tout ce qu'il leur demandera, jusqu'à la concurrence de cent talents d'argent, cent cors de froment, cent baths de vin, cent baths d'huile et du sel à discrétion. Le roi exprime le désir formel que tout ce qui est ordonné par le Dieu des cieux concernant sa maison se fasse ponctuellement et que le personnel sacré n'ait à payer ni tribut, ni impôt, ni droit de passage. Esdras reçoit enfin les pouvoirs nécessaires pour établir, selon la sagesse que Dieu lui a donnée, des juges et des magistrats sur tous les Juifs de la Palestine et pour faire connaître les lois de Dieu à ceux d'entre eux qui les ignorent. Comme sanction de tout ce décret, le roi ajoute à l'adresse d'Esdras : « Quiconque n'observera pas ponctuellement la Loi de ton Dieu et la loi du roi, sera condamné à la mort, au bannissement, à une amende ou à la prison[1]. » Tout prouve que l'entreprise

[1] Esd. VII, 11—26. Sur l'historicité de ce document, voy. Meyer, *Entstehung*, p. 60 ss. Comp. Stade, II, p. 153 s.; Wellhausen, *Geschichte*, p. 126.

d'Esdras n'était pas un acte personnel, mais l'œuvre des Juifs babyloniens en général, qui jouissaient d'une jolie aisance, ainsi que d'une grande influence à la cour, et qui avaient favorablement disposé le roi pour cette entreprise[1].

La suite du récit n'est qu'un extrait des mémoires d'Esdras, en sorte que nous avons devant nous un document historique de premier ordre. Ce scribe commence par bénir Dieu d'avoir incliné le cœur du roi à glorifier la maison de Jahvé à Jérusalem et de l'avoir bien disposé en sa faveur, ainsi que ses conseillers et les chefs du pays[2]. Il mentionne la généalogie des Juifs exilés qui revinrent avec lui de la Babylonie dans la patrie : ils étaient au nombre de quinze cents hommes en chiffre rond, sans compter les femmes et les enfants[3]. Le même document nous fournit en outre les renseignements suivants : En vue du départ, tout le monde se rassembla près du fleuve qui coule vers Ahava. Esdras remarqua alors que, parmi les émigrants réunis, il n'y avait pas un seul lévite ; il en fit donc quérir un certain nombre et réussit à décider au départ trente-huit d'entre eux; deux cent vingt néthiniens ou esclaves du temple se joignirent à eux. Avant de se mettre en route, la colonie se livra à un jeûne public, afin d'implorer la protection divine, Esdras ayant eu honte de demander une escorte armée au roi, parce qu'il l'avait assuré que Dieu protégerait les siens. La garde de l'or, de l'argent et de tous les objets sacrés fut confiée, pendant le voyage, à douze chefs des prêtres et douze chefs des lévites. Le voyage s'effectua sans encombre ; on était parti le douzième jour du premier mois (avril) et l'on arriva à Jérusalem le cinquième mois (août). La caravane se reposa d'abord, pendant trois jours, des fatigues du voyage, puis on remit au sacerdoce du temple l'argent, l'or et les ustensiles qui lui étaient destinés et l'on offrit de nombreux sacrifices à Jahvé. Bientôt après l'arrivée d'Esdras dans la Judée, des chefs du peuple, évidemment d'entre le parti

[1] Meyer, *Entstehung*, p. 237 ss. — [2] Esd. VII, 27 s. — [3] VIII, 1—14.

puritain, s'approchèrent de lui pour se plaindre de ce que les Juifs en général et même des prêtres, ainsi que des magistrats, eussent contracté des mariages avec les filles des peuples environnants. En entendant cela, Esdras fut saisi de confusion et de consternation, il déchira ses vêtements, s'arracha les cheveux et resta assis à terre, tout désolé, jusqu'à l'offrande du soir, entouré de ceux que la parole de Dieu remplissait d'un saint respect ; puis il tomba à genoux et prononça une fervente confession de péchés, au nom de son peuple[1].

Ici l'extrait des mémoires d'Esdras fait de nouveau place au récit du Chroniste, et nous apprenons ce qui suit : Pendant qu'Esdras, pleurant et prosterné devant le temple, implorait le pardon de Dieu, une foule nombreuse s'assembla autour de lui et se mit également à pleurer. Alors un certain Schecania prit la parole pour avouer qu'on avait péché, en prenant des femmes étrangères, et pour proposer qu'on fît un pacte avec Dieu et qu'on lui promît solennellement de renvoyer toutes ces femmes, avec leurs enfants. Il engagea Esdras à reprendre courage et à agir dans ce sens, en l'assurant du concours général. Là-dessus Esdras fit jurer à tout le monde qu'on observerait ce qui venait d'être proposé; puis on annonça que dans trois jours tous les exilés revenus dans la patrie auraient à se réunir à Jérusalem, sous peine de voir leurs biens confisqués et d'être eux-mêmes excommuniés : tous répondirent à l'appel. Le vingtième jour du neuvième mois, toute la foule convoquée se réunit sur la place du temple, tremblante de peur et de froid. Esdras prit la parole pour faire ressortir la grandeur du forfait et pour proposer qu'on se séparât des femmes étrangères. L'assemblée approuva unanimement la proposition; mais on trouva qu'il n'était pas possible d'exécuter instantanément la mesure

[1] Esd. VIII, 15—IX, 15. Comp. de Wette-Schrader, § 235, note g ; Kuenen, *Onderzoek*, § 33, note 3. La date de l'arrivée de la caravane à Jérusalem est indiquée dans Esd. VII, 9. Ce que ce verset dit du départ, doit être rectifié par VIII, 31.

votée, vu le grand nombre de coupables et l'impossibilité de rester plus longtemps en plein air par le temps qu'il faisait. Il fut par suite décidé que les chefs du peuple resteraient seuls réunis et que les hommes mariés avec des femmes étrangères comparaîtraient devant eux, ville après ville, avec les anciens et les juges de l'endroit. Une commission dans laquelle on fit entrer Esdras fut nommée, pour veiller à l'exécution de la décision prise. Cette commission se réunit le premier jour du dixième mois ; au commencement de l'année suivante, la besogne fut achevée, et l'on put dresser la liste des coupables, parmi lesquels se trouvent beaucoup de prêtres et de lévites[1].

Ce récit du Chroniste, librement emprunté aux mémoires d'Esdras[2], a besoin d'être éclairci et corrigé à certains égards. D'après ce que nous y lisons, il semblerait que la réforme d'Esdras se fît aussitôt après son retour et sans grande difficulté. Mais, comme ce scribe arriva en Judée au commencement du mois d'août et que l'assemblée dont il vient d'être question ne put se réunir que le vingtième jour du neuvième mois ou mois de décembre[3], les choses doivent s'être passées un peu autrement. L'étonnement qu'Esdras manifeste en apprenant l'existence de nombreux mariages mixtes prouve que cette communication lui fut faite immédiatement après son arrivée à Jérusalem. La prière qu'elle inspira fit certainement une profonde impression sur le public. Schecania aura engagé le scribe à ne pas désespérer, mais à entreprendre la réforme de l'abus qui le désolait tant, et Esdras aura profité de l'émotion de la foule réunie pour lui faire jurer que les femmes étrangères seraient renvoyées. Mais, une fois retourné à la maison, chacun, en réfléchissant avec sang-froid aux conséquences de sa promesse, aura senti combien il était difficile de la mettre à exécution. Plus d'un d'entre eux aura refusé de se séparer de sa femme et

[1] Esd. X. — [2] De Wette-Schrader, § 235, note i, k ; Kuenen, *Onderzoek*, § 33, note 6. — [3] Esd. X, 9.

de ses enfants. Il se sera donc formé une sourde opposition contre les projets rigoureux d'Esdras, vu surtout qu'autrefois il n'était pas défendu aux Israélites d'épouser des païennes[1] et que l'universalisme professé par certains prophètes pouvait sembler favorable aux mariages mixtes. Voilà pourquoi l'assemblée, convoquée ensuite spécialement pour prendre une décision nouvelle et définitive, ne put se réunir à Jérusalem que plusieurs mois après ce serment prêté à la hâte dès le retour d'Esdras. Quand celui-ci proposa alors le renvoi des femmes étrangères, on répondit sans doute par un oui, mais on ne fut pas disposé à procéder d'une manière trop brusque et trop sommaire, comme le scribe rigide l'aurait désiré, et Esdras dut se plier aux circonstances. Au bout de quelques mois seulement, on put dresser la liste des coupables. Pourquoi en outre le livre d'Esdras s'arrête-t-il, après nous avoir fourni cette liste, sans nous informer du résultat de la réforme? Le commencement du livre de Néhémie, qui fait suite à celui d'Esdras, nous transporte tout à coup en 445, c'est-à-dire à une distance de douze ans. Que s'est-il passé pendant ce temps? On ne nous le dit pas. Est-ce faute de renseignements? Ne serait-ce pas plutôt, parce que les faits qu'il aurait fallu relater étaient trop tristes et ne cadraient pas avec le point de vue optimiste du Chroniste, et parce qu'il aurait fallu raconter que la réforme d'Esdras fut loin d'avoir un plein succès? Cette manière de voir paraît très probable. Car nous savons que l'usage des mariages mixtes ne cessa point parmi les Juifs[2], et qu'on chercha même à les justifier contre les mesures rigoureuses inspirées par Esdras, comme cela ressort du livre de Ruth. Tel ou tel aura préféré quitter la Judée, avec femme et enfants, que de se séparer d'eux. D'un autre côté, les mémoires d'Esdras ne paraissent pas s'être arrêtés avec le récit du livre qui porte son nom. Il semble que nous en possédions quelques restes dans Néhémie VIII—X, comme nous

[1] Deut. XXI, 10—13. — [2] Néh. XIII, 23 ss.

le verrons plus loin. Ils auront donc raconté l'histoire de la communauté juive au moins jusqu'au temps de Néhémie. Il existait en tout cas d'autres renseignements écrits sur l'histoire juive entre 458 et 445, comme le prouve Esdras IV, 6—23, qui trouve sa place naturelle ici[1].

Ce morceau est visiblement une interpolation. La suite d'Esdras IV, 5 se trouve au verset 24 du même chapitre. Il y est question de l'époque de Cyrus et de Darius, tandis que le passage qui sépare les deux versets nous transporte au temps d'Assuérus ou de Xerxès et d'Artaxerxès. Le Chroniste a intercalé ce passage à sa place actuelle, parce qu'il croyait y trouver des renseignements sur la construction du temple. Mais il est facile de voir que cela n'est pas et qu'il y est uniquement question de la reconstruction de la ville, spécialement du mur d'enceinte. Nous y apprenons d'abord qu'au commencement du règne d'Assuérus les ennemis des Juifs adressèrent au roi une accusation contre les habitants de Juda et de Jérusalem et que, du temps d'Artaxerxès, plusieurs chefs écrivirent une lettre à ce souverain, laquelle fut traduite en araméen[2]. Le rédacteur avait assurément cette lettre sous les yeux ; mais il ne l'a pas transcrite. Il est évident qu'elle renfermait des griefs contre la communauté juive. Le Chroniste nous communique ensuite une lettre écrite par le gouverneur Rehum, le secrétaire Schimschaï et d'autres à Artaxerxès, pour lui dire que les Juifs revenus de l'exil sous son règne rebâtissent la ville rebelle de Jérusalem, en relèvent les murs et en restaurent les fondements ; que s'il n'y met bon ordre, les habitants ne payeront plus ni tribut, ni impôt, ni droit de passage, et le trésor royal en souffrira ; qu'on fasse donc des recherches dans les archives et l'on verra que cette ville a toujours été récalcitrante et portée à la révolte ; que si elle se relève, les possessions de la Transeuphratène seront compro-

[1] Stade, II, p. 156 ss. ; Kuenen, *Abhandlungen*, p. 245 ss. ; Kosters, *Herstel*, p. 98 ss. ; van Hoonacker, p. 161 ss. ; Meyer, *Entstehung*, p. 54 ss., 89 s., 93. — [2] Esd. IV, 6 s.

mises[1]. Le roi répondit qu'il s'était fait lire cette lettre ; qu'on avait cherché et trouvé positivement que, dès les anciens temps, Jérusalem s'était soulevée contre les rois et livrée à la sédition ; que par suite il fallait faire cesser immédiatement les travaux et ne pas permettre que la ville fût rebâtie sans autorisation supérieure[2]. On nous dit enfin que, dès que Rehum, Schimschaï et leurs collègues eurent pris connaissance de la réponse du roi, ils se rendirent en toute hâte à Jérusalem et firent cesser de force les travaux des Juifs[3]. Dans tout cela il n'est pas question de la construction du temple, mais de la restauration du mur d'enceinte de la ville. Et comme les faits relatés se passèrent sous le règne d'Artaxerxès, nous arrivons à l'époque d'Esdras. La suite naturelle de ce que nous venons d'apprendre se trouve au commencement du livre de Néhémie, qui raconte la douloureuse surprise que causa à Néhémie la nouvelle que les murs de Jérusalem étaient en ruines et ses portes consumées par le feu[4]. Il s'agissait donc de faits tout récents, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

On pourrait objecter que l'attitude prêtée à Artaxerxès ne cadre pas avec la bienveillance qu'il avait montrée précédemment envers Esdras, envers le temple, envers le culte et la ville de Jérusalem. Mais un revirement dans les dispositions du roi peut s'être facilement produit, et on peut en deviner la cause. Nous savons qu'Artaxerxès permit à Esdras de retourner avec une colonie d'exilés dans la Judée, pour contribuer à la restauration du pays, et que ce scribe y rencontra de grands abus, entre autres celui des mariages mixtes. Nous savons aussi quel empressement il mit à y remédier. Mais le renvoi des femmes païennes, dont plusieurs appartenaient sans doute à des familles notables et influentes, produisit nécessairement un vif mécontentement dans ce milieu, qui aura fait tout son possible pour contrecarrer les efforts d'Esdras. Pour sauvegarder son influence

[1] V. 8—16. — [2] V. 17—22. — [3] V. 23. — [4] Néh. I, 1—3.

et son indépendance, ce scribe crut assurément nécessaire de relever les murs de Jérusalem, afin d'être maître chez lui et capable de protéger son œuvre contre les attaques du dehors. Mais les ennemis d'Esdras trouvèrent là une occasion favorable pour intriguer contre lui, pour faire suspecter ses actes auprès des autorités locales et, par elles, auprès du roi. Les gouverneurs de la Transeuphratène, sur lesquels Esdras aurait dû pouvoir compter pour la réussite de sa réforme, durent lui refuser leur appui et même lui faire de l'opposition, du moment qu'il avait l'air de soustraire Jérusalem à leur influence et à leur autorité. De là un revirement inévitable dans les dispositions du roi à l'égard des projets d'Esdras[1].

Il ne faut pas s'étonner que le Chroniste ne nous ait pas rapporté tout ce qu'il savait à ce sujet, mais qu'il ait préféré laisser une profonde lacune entre le livre d'Esdras et celui de Néhémie. Ces faits cadraient trop peu avec la tendance générale de son ouvrage, qui consiste à relever de préférence le côté lumineux du passé. Si Esdras avait réussi dans son entreprise, au lieu d'y échouer, notre auteur n'aurait pas manqué de nous le dire; car, comme nous allons le voir, tout ce que fit Néhémie pour la restauration de la ville et Esdras pour la proclamation de la Loi, il l'expose avec une extrême complaisance, parce qu'il lui est permis de montrer qu'à cet égard ces deux hommes zélés et marquants du judaïsme eurent un plein succès.

CHAPITRE XXIX

NÉHÉMIE

Néhémie nous est connu par le livre qui porte son nom. Lui-même a écrit les mémoires de son activité à Jérusalem,

[1] Meyer, *Entstehung*, p. 57 ss., 240 s. Comp. Stade, II, p. 158 ss.; Kuenen, *Abhandlungen*, p. 248 s.; Wellhausen, *Geschichte*, p. 123 s.

comme Esdras l'avait fait avant lui, et une grande partie de ces mémoires nous a été conservée dans le livre mentionné[1]. Pour les faits que nous aurons à raconter dans ce chapitre, nous avons donc à notre disposition une source historique de premier ordre. Voici ce que nous y apprenons sur Néhémie et son activité.

La vingtième année d'Artaxerxès I[er], c'est-à-dire en 445[2], Néhémie, échanson de ce roi, était dans la ville de Suse, la résidence des souverains perses pendant la saison d'hiver, quand Hanani, l'un de ses frères ou cousins, et quelques autres Juifs vinrent de la Judée, pour lui dire qu'on y était au comble du malheur et de l'opprobre, parce que les murs de Jérusalem étaient en ruines et que ses portes étaient consumées par le feu[3]. A l'ouïe de cette triste nouvelle, Néhémie fut désolé ; il s'assit et pleura pendant plusieurs jours. Il se mit même à jeûner et à invoquer le pardon de Dieu en faveur de son peuple, le malheur qu'il venait d'apprendre lui apparaissant comme un châtiment divin, attiré par les péchés de sa nation[4]. Il ne peut pas être question ici des ruines laissées à Jérusalem par Nébucadnetsar un siècle et demi auparavant, comme on l'a souvent prétendu ; car un événement et un état de choses connus depuis longtemps par tout le monde n'auraient pas pu produire chez Néhémie une telle désolation. Pour l'expliquer, il faut admettre que les murs d'enceinte de Jérusalem avaient été relevés, pourvus de portes et détruits une seconde fois. Les Juifs venus de la Palestine n'eurent rien de plus pressé à annoncer à Néhémie que cette ruine, évidemment parce qu'ils étaient encore eux-mêmes sous l'impression de ce malheur. Nous trouvons là une confirmation de l'interprétation que nous avons donnée d'Esdras IV, 6—23. Ce morceau explique

[1] Les morceaux tirés des mémoires de Néhémie sont les suivants : Néh. I, 1—VII, 73[a] ; XI, 1—24 ; XII, 27—43 ; XIII, 4—31. Comp. de Wette-Schrader, § 236 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 497 ss. ; Meyer, *Entstehung*, p. 94 ss. — [2] Kuenen, *Abhandlungen*, p. 228 ss. ; van Hoonacker, p. 187 ss. — [3] Néh. I, 1—3 ; II, 1. — [4] I, 4—11.

Néhémie I et reçoit, à son tour, une vive lumière de ce chapitre[1].

Quelques mois après avoir appris la grave nouvelle, Néhémie étant de service à la table du roi, celui-ci remarqua sa tristesse et lui en demanda la cause. Il exposa le sujet de sa peine et obtint l'autorisation de retourner dans sa patrie, en qualité de gouverneur de la Judée, pour prendre en main la restauration du mur d'enceinte de Jérusalem. Le roi lui accorda des lettres de recommandation pour les gouverneurs de la Syrie, afin qu'il eût partout libre passage, et pour l'inspecteur des forêts, afin d'obtenir le bois de charpente nécessaire pour la confection des portes de la ville et de la citadelle, située au nord du temple[2], ainsi que pour la construction de la maison qu'il devait occuper lui-même. Il mit à sa disposition une troupe de cavaliers pour l'escorter[3]. Néhémie, après s'être présenté auprès des gouverneurs de la Transeuphratène, arriva à Jérusalem, accompagné d'un certain nombre de parents et de domestiques[4]. Il possédait une jolie fortune; car il ne réclama pas les revenus habituels du gouverneur et entretint néanmoins un grand train de maison[5]. Il ne dit d'abord rien à personne de ses projets intimes. Mais, au bout de trois jours, il fit de nuit, avec quelques amis, le tour d'une partie de la ville, pour inspecter l'état du mur d'enceinte. Après cela seulement il convoqua les principaux Juifs, leur parla de l'état misérable des fortifications de leur capitale, les engagea à en entreprendre la restauration et leur fit connaître les intentions du roi à ce sujet. Sa parole rencontra un vif écho et l'on acquiesça à sa proposition[6].

Mais cette entreprise ne fut pas vue de bon œil par tout le monde et déplut particulièrement à quelques adversaires de ce judaïsme rigide prôné par Malachie et Esdras. L'un

[1] Comp. Bertheau, à Esd. IV, 7—23 et à Néh. I, 1—4; van Hoonacker, p. 161 ss. — [2] Bertheau, à Néh. II, 8. — [3] Néh. II, 1—8 ; V, 14. — [4] II, 9; IV, 10, 17 ; V, 10, 14, 16; XIII, 19. — [5] V, 14—18. — [6] II, 11—18.

d'eux était Sanballat, lié avec des familles influentes de Jérusalem et gouverneur de la Samarie [1]; l'autre, Tobija, probablement gouverneur des Ammonites, ces anciens ennemis d'Israël [2], était même apparenté à des familles notables de Jérusalem [3]; un troisième, Guéschem, appelé l'Arabe, était assurément le chef des tribus qui habitaient le nord de l'Arabie Pétrée et qui avaient sans doute occupé une partie du sud de la Palestine [4]. D'autres ennemis des Juifs étaient les Philistins d'Asdod [5]. Tous leurs voisins étaient donc mal disposés à leur égard. Cette hostilité aura beaucoup augmenté à la suite des mesures prises par Esdras contre les femmes étrangères, qui appartenaient sûrement en majorité aux peuples voisins. On se figure aisément l'irritation de tous les parents de ces femmes impitoyablement renvoyées par leurs maris. Sanballat et Tobija surtout en auront éprouvé un vif ressentiment, parce qu'ils adoraient le Dieu d'Israël, vu les liens matrimoniaux et autres qui les unissaient aux premières familles sacerdotales de Jérusalem.

Ces hommes eurent un grand déplaisir rien que d'apprendre l'arrivée de Néhémie [6], dont ils pouvaient deviner les intentions et même connaître la rigidité d'esprit, par suite de leurs relations avec les autorités perses. Quand ils surent que la restauration du mur d'enceinte de Jérusalem était décidée, ils se moquèrent d'abord de l'entreprise et insinuèrent aussi que c'était un acte de révolte contre le roi [7]. Mais Néhémie leur signifia qu'il était sûr du succès et que d'ailleurs il ne voulait rien avoir de commun avec eux [8]. Il sut en outre pousser les travaux très activement et les divisa, dans ce but, en un grand nombre de sections, dont chacune fut confiée à un groupe de Juifs appartenant à une même famille, à une même localité ou à une même corporation ;

[1] II, 10, 19 ; III, 33 s. ; XIII, 28. Il était originaire soit de la ville éphraïmite de Beth-Horon, soit plutôt de Choronaïm en Moabie : Bertholet, p. 141. — [2] II, 10, 19. — [3] VI, 17—19 ; XIII, 4 s. — [4] II, 19 ; VI, 1. — [5] VI, 1 ; IV, 1. — [6] II, 10. — [7] V. 19. — [8] V. 20.

tout le monde prêta d'ailleurs le concours le plus empressé[1]. Les ennemis, en apprenant la rapidité avec laquelle l'entreprise avançait, passèrent des railleries à l'irritation et projetèrent d'assaillir subitement les travailleurs, pour ruiner leur œuvre. Mais Néhémie, averti à temps de ce qui se tramait, déjoua ces noirs desseins, en armant ses travailleurs, en faisant surveiller nuit et jour par des sentinelles les environs de la ville, et en prenant des mesures pour être à même de réunir rapidement tous ses hommes et de repousser toute attaque[2].

Lorsque le travail fut sur le point d'être achevé, les ennemis, voyant qu'ils ne sauraient atteindre leur but par la force, eurent recours à la ruse. Sanballat et Guéschem invitèrent Néhémie à un rendez-vous, à cinq lieues environ de Jérusalem, pour lui dresser une embûche ; mais Néhémie devina leur intention et refusa de se rendre à leur invitation, même réitérée. Alors le premier lui envoya une lettre ouverte où il lui disait que le bruit s'était répandu que les Juifs voulaient se révolter contre le roi de Perse, et que Néhémie avait l'intention de se faire proclamer roi de Juda par quelques prophètes. Dans la prévision que cette rumeur parviendrait en haut lieu, il s'offrit de servir d'intermédiaire auprès de la cour, afin de dissiper ces soupçons. Néhémie ne se laissa pas prendre à ce nouveau piège et répondit à Sanballat que ces bruits n'étaient qu'une invention de sa part[3]. Un prophète du nom de Schemaeia, soudoyé par Sanballat et Tobija, aurait ensuite voulu compromettre Néhémie aux yeux des Juifs, en l'engageant à se réfugier dans le sanctuaire, pour échapper à une tentative d'assassinat qu'il disait tramée contre lui. Mais, en sa qualité de laïque, le gouverneur refusa d'entrer dans le sanctuaire et, d'un autre côté, il ne voulait pas non plus passer pour un homme qui a peur et qui cherche à se cacher ou à fuir. Il ne se laissa distraire par rien de la restauration des remparts de

[1] III, 1—32. — [2] III, 33—IV, 17. — [3] VI, 1—9.

Jérusalem et réussit ainsi à les achever dans l'espace de cinquante-deux jours [1].

A ces embarras, qui venaient du dehors, se joignirent des difficultés intérieures : les gens du peuple se plaignirent d'être exploités par les riches, réduits à la misère par les intérêts que les créanciers leur faisaient payer et même obligés à céder leurs enfants comme esclaves. Néhémie, vivement ému par ces plaintes, réunit les coupables, leur reprocha leurs torts, mit en parallèle avec leur conduite sordide et cupide son attitude généreuse et leur fit promettre solennellement qu'ils restitueraient à leurs débiteurs tous les biens qu'ils leur avaient extorqués à titre d'intérêts [2].

Quand Jérusalem fut de nouveau fortifiée, Néhémie en confia le commandement supérieur à son frère Hanani, et la garde spéciale de la citadelle à un certain Hanania, qui se distinguait par sa piété. Il leur recommanda de n'ouvrir les portes de la ville que pendant le jour. Ceux des habitants qui demeuraient près du mur devaient en outre faire la garde chacun devant sa maison, et les lévites étaient chargés de remplir les fonctions de portiers [3]. On célébra en grande pompe l'achèvement des fortifications : Néhémie fit venir tous les lévites de la campagne, afin d'augmenter le nombre des chantres et des musiciens ; puis il forma, sur le mur de la ville, du côté de l'ouest, deux cortèges qui, marchant sur les remparts, mais en sens inverse, se rendirent au temple, où ils se rencontrèrent. Lui-même se mit à la tête de l'un de ces cortèges et Esdras fit partie de l'autre. Chaque cortège était précédé d'un chœur. On chanta des actions de grâces à Dieu, on offrit aussi de nombreux sacrifices et on se livra à de grandes réjouissances [4].

[1] V. 10—16. Comp., sur cette reconstruction, *Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins*, XIV, 41 ss. — [2] V. — [3] VII, 1—3. — [4] XII, 27—43. Comme la fin de v. 36 est une addition postérieure, on en a souvent conclu qu'Esdras ne participait pas à cette solennité. Mais ce scribe figure également dans v. 33, qui est emprunté aux mémoires de Néhémie.

Au bout de douze ans, Néhémie dut retourner à son poste, auprès du roi Artaxerxès, la trente-deuxième année du règne de ce roi, c'est-à-dire en 433 ou 432[1]. Après son départ, il resta évidemment en rapport avec Jérusalem et apprit que bien des abus s'y commettaient. Ces abus s'expliquent d'autant plus facilement que les chefs spirituels n'étaient pas à la hauteur de leur tâche. Nous avons déjà rencontré un prophète faisant cause commune avec les ennemis de Néhémie. D'un autre côté, nous savons que la maison du grand prêtre n'était pas favorablement disposée à l'égard de quelques-unes des réformes réalisées par Esdras et Néhémie. Aussi, après le départ de celui-ci et la mort d'Esdras, survenue sans doute vers la même époque, Éliaschib, le grand prêtre, apparenté à Tobija qui avait montré tant d'hostilité contre la grande entreprise de Néhémie, mit à sa disposition une chambre faisant partie des dépendances du temple et servant habituellement à emmagasiner les offrandes destinées au sacerdoce[2]. Et un petit-fils de ce pontife devint le gendre de l'autre adversaire de Néhémie, Sanballat[3]. L'exemple du relâchement venant de si haut, trouva naturellement des imitateurs dans toutes les classes de la société. Les mariages mixtes en particulier devenaient de nouveau fréquents[4], vu que tout le monde n'était pas d'accord avec les mesures rigoureuses prises à ce sujet par Esdras et soutenues par Néhémie. On négligea en outre de payer régulièrement les redevances dues aux lévites, en sorte qu'ils abandonnèrent le service du sanctuaire et se retirèrent à la campagne, dans leurs propriétés, pour pourvoir eux-mêmes à leur subsistance[5]. Enfin la loi sacrée du sabbat fut, elle aussi, grossièrement violée[6].

On conçoit que, dans de telles circonstances, Néhémie ait cru devoir revenir une seconde fois en Judée. Nous n'apprenons pas exactement quand ce retour eut lieu, mais

[1] Néh. XIII, 6. Comp. V, 14. — [2] XIII, 4 s. — [3] V. 28. — [4] V. 23 s. — [5] V. 10. Comp. Mal. III, 8—10. — [6] V. 15 ss.

seulement que ce fut encore sous le règne d'Artaxerxès [1]. Celui-ci étant mort en 425 ou 424, Néhémie est revenu à Jérusalem avant cette époque. Mais comme, d'un autre côté, beaucoup d'abus s'étaient introduits pendant son absence, celle-ci a duré au moins quelques années. Il ne peut donc être revenu que dans les dernières années du règne d'Artaxerxès. Son premier soin fut de mettre Tobija hors de la chambre qu'il occupait par la faveur d'Éliaschib et de la rendre à sa première destination, non sans l'avoir préalablement fait purifier [2]. Il réprimanda ensuite les magistrats de la négligence apportée au payement régulier des dîmes, rassembla et remit les lévites à leur poste et confia la garde des magasins, ainsi que la distribution des offrandes parmi les prêtres, à quatre membres fidèles du sacerdoce [3]. Pour mettre fin au travail le jour du sabbat, il reprit vivement les récalcitrants et, pour faire cesser le trafic qui se pratiquait à Jérusalem ce jour-là, il fit plusieurs fois fermer les portes de la ville, afin d'empêcher les marchands d'y entrer [4]. Il procéda encore avec plus de sévérité à l'égard de ceux qui avaient contracté des mariages mixtes ; il alla jusqu'à les frapper, les maudire et leur arracher les cheveux, sans exiger toutefois le renvoi des femmes, comme l'avait fait Esdras, plus rigoureux sous ce rapport ; il se contenta de leur faire jurer qu'ils ne permettraient pas à leurs enfants de contracter des mariages de ce genre [5]. Enfin il chassa de la Judée le gendre de Sanballat [6].

Nous ne savons ni en quelle qualité ni pendant combien de temps Néhémie séjourna la seconde fois à Jérusalem. Il est certain que ses efforts et ceux d'Esdras ne furent pas vains, malgré la grande opposition qu'ils rencontrèrent d'abord. Car dans le judaïsme postérieur c'est leur esprit qui domine et non celui des grands prophètes. Du point de vue chrétien et moderne on peut le regretter ; mais c'était

[1] V. 6. — [2] V. 7—9. — [3] V. 10—13. — [4] V. 15—22. — [5] V. 23 ss. — [6] V. 28.

au fond une nécessité historique. Si Esdras et Néhémie avaient été moins exclusifs et qu'ils eussent accordé moins d'importance à l'observation stricte des rites juifs, le paganisme aurait étouffé le judaïsme et, avec lui, les restes précieux de l'ancien prophétisme. Pour conserver le trésor inestimable de la religion d'Israël, telle qu'elle fut professée par l'élite de la nation pendant les deux siècles qui précédèrent l'exil, sans jamais être comprise ni pratiquée par la masse du peuple, il fallait l'enfermer dans une forme accessible à celle-ci, jusqu'au jour où le grand prophète de Nazareth lui communiquerait une vie nouvelle, en reprenant et achevant l'œuvre d'un Amos, d'un Ésaïe et d'un Jérémie.

CHAPITRE XXX

LA PROMULGATION DE LA LOI PAR ESDRAS

Nous avons encore à parler ici de l'œuvre capitale accomplie du temps d'Esdras et de Néhémie et par ces deux hommes, surtout par le premier. Nous savons déjà que celui-ci est présenté, non seulement comme un prêtre, mais aussi comme un scribe versé dans la Loi de Moïse, appliqué à étudier et à mettre en pratique la Loi de Jahvé[1]. Bien que ces notices nous soient transmises par le Chroniste dans le langage de son temps, elles sont conformes à la vérité. Dans l'édit d'Artaxerxès, Esdras est également appelé un scribe, versé dans la Loi du Dieu des cieux[2]; il y est dit qu'Esdras a la Loi de Dieu entre ses mains et que tout Juif doit l'observer ponctuellement[3].

Esdras a donc rapporté la Loi de la Babylonie, avec l'intention de l'appliquer aux Juifs de la Palestine. Mais,

[1] Esd. VII, 6, 10. — [2] V. 12, 21. — [3] V. 14, 26.

en arrivant dans la patrie, il rencontra d'autres tâches plus urgentes ; il fut surpris du grand nombre de mariages mixtes contractés par ceux de sa nation. Il crut devoir remédier avant tout à cet état de choses, qui lui paraissait d'une gravité extrême. Ce premier essai de réforme, qui suscita une vive opposition parmi les Juifs et leurs voisins, absorba d'abord tout son temps et l'obligea d'entreprendre la reconstruction du mur d'enceinte de la ville, entreprise qui échoua misérablement. Les luttes et les tracas qui en résultèrent furent si grands qu'Esdras dut momentanément renoncer à l'œuvre principale pour laquelle il était venu de la Babylonie. Mais, quand plus tard Néhémie vint dans la Judée, en qualité de gouverneur, et réussit non seulement à relever les murs de Jérusalem, mais à imposer également à tout le peuple juif les principes d'un judaïsme rigide et strictement légal, Esdras trouva le moment propice pour exécuter le projet nourri depuis longtemps dans son cœur, celui de promulguer solennellement la Loi de Dieu. L'enthousiasme provoqué par la reconstruction des remparts avait mis tout le monde dans les meilleures dispositions pour faire ce nouveau pas, qui devait compléter la restauration matérielle de la nation par une restauration spirituelle.

Une autre raison encore devait empêcher Esdras d'entreprendre sa réforme dès son retour à Jérusalem. Malgré les rapports fréquents qui existaient entre les Juifs de la Palestine et ceux de la Babylonie, ces derniers ignoraient cependant l'exacte situation de leurs frères. Nous voyons par exemple qu'Esdras, avant son arrivée dans la Judée, ne se doutait pas de l'existence des nombreux mariages mixtes qui produisirent sur lui une si pénible surprise. On peut en conclure que le livre de la Loi élaboré en Babylonie et apporté par lui ne répondait pas entièrement aux besoins des Juifs palestiniens et qu'il fallut y apporter toutes sortes de modifications, qu'il fallut surtout y faire une série d'additions, afin de mieux l'adapter à l'état de choses existant en Judée. Et puis on ne pouvait pas non plus

espérer la faire adopter par le peuple, si ses chefs et principalement les prêtres n'étaient pas préalablement gagnés pour elle et initiés à son contenu. Plus d'un usage aura existé au temple de Zorobabel qui ne concordait pas tout à fait avec le nouveau code confectionné en Babylonie. Il fallut donc ou bien disposer les prêtres à modifier les usages auxquels ils étaient habitués, ou bien corriger le code, afin de le mettre d'accord avec ces usages. Entreprendre une réforme du culte en Juda, avant de s'être entendu à ce sujet avec les principaux prêtres en fonctions, c'était se heurter à des difficultés insurmontables. Esdras a dû chercher à vaincre ces difficultés, en gagnant à ses projets et à son code sacré les prêtres les plus influents de Jérusalem et en adaptant ce dernier aux besoins constatés par lui sur place [1].

Sur la promulgation même de la Loi, nous apprenons ce qui suit : Le premier jour du septième mois de l'année 444 [2], tout le peuple s'assembla comme un seul homme sur une place située hors de la porte des Eaux, non loin du temple, et Esdras fut invité à apporter le livre de la Loi de Moïse. Il lut dans ce livre devant l'assemblée, du haut d'une estrade, depuis le matin jusqu'au milieu du jour, et tout le monde écouta cette lecture avec une attention soutenue. Des lévites qui entouraient Esdras expliquèrent au peuple le contenu de la Loi. Les auditeurs furent émus jusqu'aux larmes, à l'ouïe de cette lecture, évidemment parce qu'ils avaient conscience de ne pas avoir observé la Loi ; mais Néhémie, Esdras et les lévites engagèrent la foule à se livrer plutôt à des réjouissances et à considérer ce jour comme un jour de fête. Le lendemain les chefs de famille, les prêtres et les lévites se réunirent comme la veille auprès d'Esdras, pour entendre l'explication de la Loi. Ils y trouvèrent la prescription que les enfants d'Israël devaient habiter sous des tentes pendant la fête du septième mois ;

[1] Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 137 s. — [2] Pour cette date, voy. Bertheau, à Néh. VII, 73. Comp. Stade, II, p. 174—177 ; van Hoonacker, p. 267 ss.

de sorte qu'on fit aussitôt proclamer à Jérusalem et dans toutes les autres villes de la Judée l'ordre que tout le monde aurait à se conformer à cette prescription, ce qui fut fait. La fête des tabernacles fut donc célébrée comme elle ne l'avait pas été depuis le temps de Josué; elle dura huit jours, on lut la Loi chaque jour et on se livra à de grandes réjouissances [1].

Ce récit passe sous silence bien des faits importants qui ont précédé ce qu'il rapporte. Ainsi Esdras y est invité à chercher le Livre de la Loi, évidemment chez lui. On savait par conséquent qu'il était en possession de ce livre, ce qui prouve qu'il en avait parlé à d'autres; et cela se comprend. On n'aura pas convoqué l'assemblée populaire dont il vient d'être question, sans que les principaux chefs du peuple se fussent entendus sur le but de la réunion. De même les lévites, qui se mirent à commenter la Loi, avaient assurément été initiés à son contenu. Esdras, obligé par l'opposition qu'il avait précédemment rencontrée de renoncer provisoirement à son œuvre réformatrice, a donc cherché en silence à gagner à sa cause un certain nombre de partisans parmi les classes dirigeantes, comme nous l'avons supposé plus haut. Et lorsque, par suite de l'arrivée de Néhémie et de son attitude énergique, le temps sembla favorable pour l'exécution de son œuvre, lui, le gouverneur Néhémie et d'autres hommes influents se concertèrent au sujet de la réalisation de ce grand projet. Mais tout cela est passé sous silence dans les récits bibliques, comme tant d'autres faits intéressants qui ne frappaient pas les regards.

Ces récits nous fournissent, par contre, d'autres renseignements précieux sur le sujet capital qui nous occupe. Les voici : Le vingt-quatrième jour du mois ci-dessus mentionné, les Juifs se livrèrent à un jour de pénitence. On consacra de nouveau un quart de la journée à la lecture de la Loi et, pendant un autre quart du jour, on procéda à la confession

[1] Néh. VIII.

des péchés, qui fut faite successivement par la bouche de plusieurs lévites du haut d'une estrade, d'où ils avaient l'habitude de parler au peuple. Dans cette confession on repassa principalement en revue l'histoire des pères, l'on fit ressortir les bienfaits de Dieu envers Israël, d'un côté, et les infidélités commises par celui-ci, de l'autre ; en même temps, l'on fit un pacte écrit, pour s'engager solennellement à observer strictement la Loi de Dieu à l'avenir et plus particulièrement à ne pas contracter des mariages avec des femmes étrangères, à célébrer fidèlement le sabbat et les fêtes annuelles, ainsi que l'année de relâche, à payer exactement les contributions au sanctuaire et au sacerdoce. Ce pacte fut signé par Néhémie et les autres chefs du peuple, par les prêtres et les lévites, tandis que le reste de l'assemblée donna son assentiment par serment[1].

Comme dans Néhémie X nous rencontrons des preuves évidentes que ce chapitre a été emprunté à des mémoires d'un contemporain[2], il est infiniment probable que tout le morceau dont il fait partie[3] a été puisé à une source de ce genre, aux mémoires d'Esdras sans doute, puisque ce morceau interrompt les mémoires de Néhémie. Il y a une grande ressemblance entre la confession des péchés d'Esdras IX et de Néhémie IX. Et comme la première provient sûrement d'Esdras, la seconde aura eu le même auteur. Le fond de tout le récit en question offre donc une sérieuse garantie d'historicité[4]. Aussi le scepticisme exprimé à ce sujet par Vernes[5] et Renan[6], n'est-il pas fondé. Les raisons qu'ils allèguent en faveur de leur manière de voir se montrent sans valeur, dès qu'on les considère de plus près. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, Renan met en doute l'existence

[1] IX s. — [2] V. 1, 33—40. — [3] VIII—X. — [4] De Wette-Schrader, § 236, note c, d ; Bleek-Wellhausen, p. 268, note 1 ; Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 130 ss., 198 ss. ; le même, *Onderzoek*, § 12, note 12 s., § 33, note 15, § 34, note 11—13 ; le même, *Revue de l'Hist. des Religions*, XIII, p. 341 ss. ; Stade, II, p. 152 s., 176 ss. ; Cornill, *Einleitung*, p. 132 s. — [5] *Précis*, p. 585 ss. — [6] IV, p. 96 ss., 118 ss.

simultanée d'Esdras et de Néhémie à Jérusalem, parce que ce dernier ne parle jamais du premier dans ses mémoires[1]. Or il suffit de les lire un peu attentivement, pour voir que leur auteur les a écrits, afin de mettre en relief sa propre personne et ses propres mérites, non ceux d'autrui[2]. Aussi, loin de croire que les mémoires de Néhémie servirent de modèle à Esdras, comme le prétend le même savant[3], nous pensons plutôt, avec d'autres, que Néhémie imita l'exemple d'Esdras[4]. On a également soutenu que Néhémie VIII—X ne se trouvait pas à sa place naturelle. D'après Schlatter, le contenu de ces chapitres se rapporterait à l'époque de Zorobabel et, d'après Kosters, ils ne devraient être casés qu'après Néhémie XIII. Suivant cette dernière opinion, les faits relatés dans ces trois chapitres n'auraient donc eu lieu que pendant le second séjour de Néhémie à Jérusalem. Mais de sérieuses objections s'élèvent contre chacun de ces deux points de vue[5].

Il résulte de ce que nous venons de voir que la proclamation de la Loi par Esdras eut lieu dans les premiers temps du gouvernement de Néhémie en Judée. Néhémie seconda Esdras dans ses projets de réforme et contribua ainsi beaucoup à leur succès. L'esprit et le but des deux hommes étaient les mêmes. L'œuvre d'Esdras répondait entièrement aux désirs et à la conduite du gouverneur. Cependant, malgré tout le zèle et le savoir-faire déployés par ces deux hommes marquants, pour consolider leur œuvre, elle subit plus d'une atteinte, quand ils ne furent plus là pour la défendre, comme nous en avons rencontré une série de preuves. Mais cela ne doit pas nous étonner et n'autorise surtout pas à mettre en doute la réalité de la réforme entreprise par ces hommes. C'est le sort commun de toutes les œuvres réformatrices. Au premier moment, on réussit à

[1] IV, p. 119, note 1. — [2] Néh. V, 19; XIII, 14, 22, 31. — [3] Renan, IV, p. 96 s. — [4] Wellhausen, *Geschichte*, p. 134, en note; Meyer, *Entstehung*, p. 206. — [5] Wellhausen, *Rückkehr der Juden*, p. 7 ss.; van Hoonacker, p. 204—254; Meyer, *Entstehung*, p. 199 ss.

enflammer pour une telle œuvre l'enthousiasme des masses ; puis, au bout d'un certain temps, la tiédeur reprend le dessus chez la foule routinière. Cela arrive surtout, quand les nouvelles mesures ont un caractère très radical, comme c'était le cas ici. Mais de même que toute réforme sérieuse, répondant à un véritable besoin, finit par triompher des oppositions réactionnaires, de même celle d'Esdras et de Néhémie eut finalement le dessus, comme toute l'histoire ultérieure du judaïsme le prouve.

Beaucoup de critiques pensent que le livre de la Loi promulgué par Esdras ne comprenait que le Code sacerdotal[1]. D'autres soutiennent que ce fut tout le Pentateuque, abstraction faite d'une série d'additions postérieures[2]. La première de ces opinions nous paraît mieux fondée que l'autre[3]. La Loi promulguée par Esdras ne renfermait cependant pas toutes les parties de ce qu'on appelle communément le Code sacerdotal. Il faut en éliminer certaines additions qui y furent faites plus récemment et probablement aussi tous les morceaux du livre de Josué ayant de la parenté avec ce code[4].

[1] Kayser, *Das vorexilische Buch*, p. 195 s. ; Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 234 ss. ; le même, *Geschichte*, § 379 ; Stade, II, p. 140 ss., 180 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 294 ss. ; Cornill, *Einleitung*, p. 58 ; Montefiore, p. 315 ss. ; Holzinger, p. 430 s., 450 ss. ; Wildeboer, p. 363. — [2] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 2 s., 427 ; le même, Bleek-Wellhausen, p. 556 ; le même, *Geschichte*, p. 136 ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 249 ; Dillmann, *Numeri Deuteronomium u. Josua*, p. 671 ss. ; Kittel, I, p. 93 s. ; Westphal, ouv. cité, II, p. 407—409 ; Renan, IV, p. 107 ss. ; Smith, *Old Testament*, p. 43, 171, 226 s., 449 ; Bruston, *Revue de Théol. de Montauban*, 1894, p. 405 s. — [3] Nous étions d'abord d'un avis différent : *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 175 ss. Mais nous avons fini par nous convaincre de la justesse de l'opinion opposée. Voy. surtout à ce sujet Meyer, *Entstehung*, p. 206 ss., 216 ss. — [4] Holzinger, p. 418 ss., 450 ss., 500 ss.

CHAPITRE XXXI

LE CODE SACERDOTAL

Le Code sacerdotal, ayant été rapporté de la Babylonie par Esdras, en 458, fut écrit antérieurement, sans qu'on puisse indiquer la dato exacte de sa composition. Il faut même parler de l'école sacerdotale et non seulement du Code sacerdotal. Car ce qu'on entend par celui-ci est une œuvre composite, qui a passé par bien des mains. De même qu'au VIIe et au VIe siècle il y eut une école qui élabora d'abord le code deutéronomique et ensuite tout le Pentateuque primitif, ainsi que les livres historiques suivants, jusqu'à II Rois, de même, à partir d'Ézéchiel, une nouvelle école prit naissance en Babylonie, qui, s'inspirant des principes de ce prophète et prêtre légiste, produisit un travail aussi considérable et aussi caractéristique que sa devancière. C'est à cette école que nous devons la Loi de Sainteté, le point de départ du Code sacerdotal. Celui-ci, dans lequel la distinction entre prêtres et lévites est si accentuée, est nécessairement plus jeune que celle-là, qui ne la connaît pas encore. Mais dès la fin du VIe ou le commencement du Ve siècle, les plus anciennes parties de notre code furent rédigées. Elles furent ensuite combinées avec la Loi de Sainteté et subirent toutes sortes d'autres remaniements. De là vient que ce code est un travail très bigarré. Même après l'époque d'Esdras une série d'additions y furent encore faites [1]. Nous le considérerons pourtant comme un seul tout,

[1] Kayser, ouv. cité, p. 122 ss.; Wellhausen, *Composition*, p. 137 ss.; Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 230 ss. ; le même, *Geschichte*, § 377 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 6, 12, 15 s. ; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 168 ss. ; Cornill, *Einleitung*, § 12; Holzinger, § 41 ss.; Wildeboer, p. 354 ss.

parce que toutes les parties qui le composent respirent un seul et même esprit et proviennent d'une même période, comme les produits de l'école deutéronomiste.

Le Code sacerdotal, se distinguant nettement, par la forme et le fond, des parties plus vieilles de l'Hexateuque, il est facile de le détacher de celles-ci. Aussi les critiques sont-ils à peu près d'accord sur les morceaux qu'il convient d'y rattacher. Il débute, comme la source jahviste, par un récit de la création[1]. Mais quelle différence entre les deux ! Dans l'ancien récit s'exprime un point de vue religieux naïf et primitif[2]. Dans le nôtre tout se passe d'une manière plus grandiose et plus digne du Créateur, qui n'a qu'à parler pour que tout existe instantanément. La tendance dominante de la source sacerdotale, très ritualiste, se manifeste dès le premier morceau, qui fait aboutir l'œuvre de la création à l'institution du sabbat[3]. Cette source nous fournit ensuite une généalogie qui énumère les descendants d'Adam jusqu'à Noé[4]. Les chiffres nombreux et précis que nous trouvons ici paraissent calqués sur les données chronologiques de l'histoire primitive des Chaldéens et être aussi fantastiques qu'elles[5]. Notre document renferme une relation du déluge[6]. On remarque qu'elle ne distingue pas, comme l'ancienne, entre animaux purs et animaux impurs[7], parce que, d'après l'école sacerdotale, les cérémonies du culte ne furent révélées qu'à Moïse. Pour cette même raison, notre code ne raconte pas, comme les autres sources, que les patriarches offraient des sacrifices partout où ils séjournaient. Une comparaison attentive des deux récits parallèles du déluge permet d'y découvrir d'autres divergences[8]. L'ancien rapporte par exemple qu'aussitôt après Noé offrit des sacrifices à Dieu[9]. Cela

[1] Gen. I, 1—II, 4^a. — [2] II, 4^b ss. — [3] Comp. Piepenbring, p. 114 ss. — [4] Gen. V, 1—28, 30—32. — [5] *Encyclopédie* de Lichtenberger, III, p. 12 s. ; V, p. 459 s. — [6] VI 9—22 ; VII, 6, 11, 13—16^a, 18—21, 24 ; VIII, 1, 2^a, 3^b—5, 13^a, 14—19. — [7] Comp. VII, 2, 8 ; VIII, 20 avec VI, 19 ; VII, 15 s. — [8] *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 40 s. — [9] Gen. VIII, 20 s.

ne cadre pas avec le système connu de l'école sacerdotale. Aussi remplace-t-elle cette notice par une autre, dans laquelle Dieu répète à Noé l'ordre déjà donné au premier homme de multiplier et de dominer sur toutes choses[1]. Mais, tandis que primitivement Dieu n'assigna à l'homme, pour toute nourriture, que les végétaux, il fait maintenant un pas de plus et l'autorise à se nourrir aussi de la chair des animaux, à condition toutefois de ne pas manger de sang[2]. Cette dernière règle, qui est répétée ailleurs dans le Pentateuque[3], est donc reportée par notre document à l'époque de Noé. L'auteur sacré pose en même temps le principe de l'inviolabilité de la vie humaine et fait dire à Dieu que quiconque verse le sang de son frère subira le même sort[4]. On voit que, si notre source rattache à la création l'institution du sabbat, elle combine avec le déluge quelques autres prescriptions légales. La vieille narration se contente de faire dire à Dieu qu'il ne maudira plus la terre et que, tant qu'elle subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit, ne cesseront point[5]. Notre école base là-dessus le passage où l'arc-en-ciel est transformé en institution divine et censé établi par Dieu comme signe perpétuel de l'alliance conclue entre lui, d'un côté, Noé, sa postérité et tous les êtres vivants, de l'autre, pour leur garantir qu'il n'y aura plus jamais de déluge[6]. Nous trouvons ici au moins un peu d'imagination ; mais il paraît que le trait poétique de ce morceau, l'arc-en-ciel, est emprunté à la source jahviste, qui aurait déjà parlé d'une alliance contractée entre Dieu et Noé[7].

Notre document relie, par de simples notes chronologiques et généalogiques, l'époque de Noé à celle d'Abraham[8]. Puis il passe rapidement sur la première phase de la vie de ce patriarche, en disant que Térach, son père,

[1] IX, 1 s., 7. Comp. I, 26—28. — [2] IX, 3 s. — [3] Lév. III, 17; VII, 26 s.; XVII, 10—14; XIX, 26; Deut. XII, 16. — [4] Gen. IX, 5 s. — [5] VIII, 21—22. — [6] IX, 8—17. — [7] Kraetzschmar, p. 195 s. — [8] Gen. IX, 28 s.; X, 1—7, 20, 22 s., 31 s.; XI, 10—27.

le prit, ainsi que Lot et Sara, pour sortir d'Ur en Chaldée et se rendre en Canaan, mais qu'il mourut à Charan[1]; qu'Abraham partit avec Sara, Lot et tout son avoir de Charan, pour aller dans le pays de Canaan[2]; que lui et Lot se séparèrent toutefois, parce que la contrée était trop petite pour eux deux; que le premier y resta, tandis que Lot s'installa dans la plaine, du côté de Sodome[3]; enfin que Sara, étant stérile, donna Agar pour femme à Abraham et que celle-ci lui enfanta un fils auquel il donna le nom d'Ismaël[4]. Ensuite nous arrivons au morceau de résistance de la vie d'Abraham. Dans un récit étendu, on raconte que Dieu apparut à Abraham et lui promit d'établir une alliance avec lui et de le rendre père de nombreuses nations; que le signe de cette alliance serait la circoncision, à laquelle le patriarche se soumit aussitôt, avec tous les mâles de sa maison[5]. On voit que, si la création et le déluge furent l'occasion d'institutions divines, il en fut de même de la vocation d'Abraham. Notre source mentionne, dans un seul verset, que Dieu sauva Lot de la destruction de Sodome et de Gomorrhe[6]. Elle rapporte brièvement la naissance et la circoncision d'Isaac[7]. Elle s'arrête par contre, avec beaucoup de complaisance, à l'acquisition par Abraham de la caverne de Macpéla, qui devait servir de sépulture à Sara décédée[8]. Le but de ce récit, comme d'autres traits de la Genèse[9], est de justifier, du point de vue juridique, la prise de possession du pays de Canaan par les Israélites, en montrant que les pères y ont acquis des propriétés selon toutes les règles du droit. Nous apprenons ensuite la mort et l'ensevelissement d'Abraham[10], la nomenclature des fils d'Ismaël[11], l'âge d'Isaac quand il épousa Rébecca et quand ses deux fils lui naquirent[12], le nom des femmes d'Ésaü[13], enfin le départ

[1] XI, 31 s. — [2] XII, 4b, 5. — [3] XIII, 6, 11b, 12. — [4] XVI, 1, 3, 15 s. — [5] XVII. Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, XXI, p. 42 ss. — [6] XIX, 29. — [7] XXI, 2b—5. — [8] XXIII. — [9] XXXIII, 18 s. — [10] XXV, 7—11a. — [11] V. 12—17. — [12] V, 19 s., 26b. — [13] XXVI, 34 s.

de Jacob pour la Mésopotamie[1]. Il est intéressant de comparer ce dernier récit à l'ancienne relation parallèle : on sait que, d'après celle-ci, Jacob acquit par ruse le droit d'aînesse d'Ésaü pour un plat de lentilles, qu'il lui déroba par fraude la bénédiction paternelle et qu'il dut s'enfuir à Charan pour se soustraire à sa colère[2]; suivant l'autre, Isaac bénit spontanément Jacob et lui dit d'aller à Paddan-Aram, y épouser une fille de Laban, son oncle, au lieu de prendre, comme Ésaü, des femmes cananéennes, et celui-ci contracta ensuite aussi un mariage plus conforme aux vœux de ses parents. L'ancienne tradition est donc complètement transformée : Jacob, au lieu d'être un supplanteur, est un fils et un frère modèle ; Isaac ne le bénit pas contre son gré et par ignorance, mais pour récompenser l'obéissance filiale ; et Ésaü, loin d'être irrité contre Jacob, imite son bel exemple, pour être agréable, lui aussi, à ses parents. Dans notre source, nous n'apprenons rien sur le voyage et le séjour de Jacob en Mésopotamie ; elle nous informe seulement de son retour auprès d'Isaac[3] et de son arrivée à Sichem[4]. Elle n'avait pas à rapporter les mesures prises par Jacob pour apaiser son frère, puisqu'il n'y avait pas entre eux le moindre désaccord. Béthel jouant, selon les vieilles traditions, un grand rôle dans la vie de Jacob[5], l'école sacerdotale le prend également en considération, mais dans un tout autre sens[6]. Si elle ne dit rien de la naissance des fils de Jacob, sa grande prédilection pour les généalogies la porte à nous en transmettre cependant les noms[7]. Elle fait ensuite arriver Jacob auprès de son père simplement pour l'enterrer, de concert avec Ésaü[8]. Puis elle rapporte que les deux frères se séparèrent amicalement, comme Abraham et Lot, uniquement parce que leurs biens étaient trop considérables pour qu'ils pussent demeurer dans le même pays[9]. Elle nous

[1] XXVII, 46–XXVIII, 9. — [2] XXV, 29–34; XXVII, 1–45. — [3] XXXI, 18. — [4] XXXIII, 18. — [5] XXVIII, 11–22 ; XXXV, 1–7. — [6] XXXV, 9–13, 15. — [7] XXXV, 22b–26. — [8] V. 27–29. — [9] XXXVI, 6–8.

fournit une généalogie de la postérité d'Ésaü[1], l'âge de Joseph, lorsqu'il arriva en Égypte[2], ainsi que la nomenclature de tous les membres de la famille de Jacob qui descendirent avec lui dans ce même pays[3]. Elle mentionne encore l'arrivée de Jacob en Égypte, l'accueil qui lui fut fait par Pharaon, son installation et son séjour dans la contrée de Ramsès[4]. Elle ajoute que Jacob adopta Manassé et Éphraïm pour ses propres fils[5]; qu'avant de mourir il bénit ses fils et exprima le désir d'être enterré dans la caverne de Macpéla[6]; enfin que ses fils se conformèrent à ce vœu[7].

Il est évident que l'école sacerdotale connaissait les anciennes traditions qui nous ont été conservées dans la Genèse. Il est même probable qu'elle avait sous les yeux nos vieilles sources réunies en un seul ouvrage[8]. Mais il n'est pas moins certain qu'elle prit une attitude très libre à leur égard et les arrangea à sa guise, afin de les adapter aux besoins de son époque. Cette école ne nous a en réalité fourni ici que quelques récits d'une certaine étendue, celui de la création, du déluge, de l'alliance de Dieu avec Abraham et de l'acquisition de la caverne de Macpéla. Pour le reste, nous n'avons que des généalogies ou de courtes notices, qui relient entre eux ces morceaux. L'école sacerdotale passa sous silence la plupart des récits concernant les patriarches, parce qu'on y rencontre, touchant le culte, un point de vue qui ne concordait pas avec le sien, qui apparaissait aux temps postérieurs comme du cananéisme. D'autres traits étaient moralement choquants pour les temps de la Restauration. Notre école ne mentionne donc pas la lâche conduite d'Abraham et d'Isaac, qui, dans un intérêt personnel, font passer leurs femmes pour des sœurs[9], ni le désaccord entre Abraham et Lot[10], ni l'origine incestueuse des Moabites et des Ammonites[11], ni la jalousie de Sara contre

[1] V. 40–43. — [2] XLI, 46. — [3] XLVI, 6–27. — [4] XLVII, 5–6ᵃ, 7–11, 27ᵇ–28. — [5] XLVIII, 3–6. — [6] XLIX, 1ᵃ, 28ᵇ–33. — [7] L, 12 s. — [8] Holzinger, § 45. — [9] Gen. XII, 10–20; XXVI, 7–11. — [10] XIII, 7 ss. — [11] XIX, 30–38.

Agar et son fils[1], ni les rivalités entre Léa et Rachel[2], ni la conduite blâmable de Jacob envers son frère et son père[3], et tout aussi peu les duperies réciproques entre lui et Laban[4], ni enfin la violence de Siméon et de Lévi à l'égard des Sichémites[5], les rapports illicites de Juda avec sa belle-fille Tamar[6] et les procédés peu fraternels des fils de Jacob envers Joseph[7]. Il est possible que les détails si intéressants de l'histoire de Joseph ne sont pas seulement passés sous silence, parce qu'il aurait été difficile de relever les mérites de ce patriarche, sans parler des fautes graves de ses frères, mais encore pour la même raison qui empêcha l'auteur des Chroniques de parler du royaume d'Israël. Lorsque celles-ci et le document sacerdotal furent composés, ce royaume n'existait plus depuis longtemps, et les faibles restes qui en avaient survécu formaient une communauté schismatique, fort détestée des Juifs, qui n'aimaient pas à parler d'eux ni de leurs pères, mais s'occupaient de préférence ou exclusivement du royaume de Juda et de ses ancêtres[8].

A partir de l'Exode, l'élément législatif prédomine dans les parties du Pentateuque qui émanent de l'école sacerdotale. En outre ces lois ont été le plus retravaillées par différentes mains ; elles se suivent sans ordre logique ou autre et n'offrent pas toutes un égal intérêt. Pour ne pas être entraîné trop loin, nous ne continuerons donc pas à nous arrêter à tous les textes ultérieurs de notre source, mais seulement aux plus importants et aux plus caractéristiques d'entre eux.

Après quelques fragments de valeur secondaire[9], notre code raconte à sa façon que Dieu fit connaître à Moïse son nom de Jahvé et le chargea, lui et Aaron, de se rendre auprès de Pharaon, pour obtenir la délivrance des enfants d'Israël[10]. Le récit est coupé par une généalogie destinée à

[1] XVI, 4—6 ; XXI, 9 ss. — [2] XXX, 1 ss. — [3] XXVII, 1 ss. — [4] XXIX, 15 ss.; XXX, 31—43. — [5] XXXIV, 25 ss. — [6] XXXVIII, 12 ss. — [7] XXXVII. — [8] Comp. Holzinger, p. 387. — [9] Ex. I, 1—7, 13 s. ; II, 23b—25. — [10] VI, 2—13, 28—30 ; VII, 1—7.

nous faire connaître les descendants de Lévi, jusqu'à Moïse et Aaron[1]. Puis il nous est parlé de la transformation miraculeuse du bâton d'Aaron en serpent, afin de fléchir Pharaon[2], tandis que, d'après l'ancienne relation, c'est le bâton de Moïse qui subit cette transformation[3]. C'est là le premier trait d'une nouvelle tendance, qu'on pourra fréquemment constater dans la suite et qui consiste à rehausser le rôle d'Aaron au détriment de Moïse : une preuve de plus du caractère sacerdotal de notre document et de sa date récente. Il s'agit en effet de glorifier dans la personne d'Aaron la souveraine sacrificature, complètement ignorée dans les anciens temps, mais très importante à partir de l'époque de la Restauration. Aussi est-ce de nouveau Aaron qui, par son bâton magique, transforme les eaux de l'Égypte en sang[4], en fait sortir des grenouilles[5], change la poussière de la terre en poux ou en moustiques[6]. Pour la production des ulcères, Moïse et Aaron agissent de concert[7], et finalement notre école attribue tous les miracles aux deux[8]. Mais dans l'ancienne relation Moïse occupe partout le premier rang et Aaron ne joue qu'un rôle secondaire ou ne brille que par son absence.

Nous rencontrons ensuite le récit de l'institution de la Pâque[9], institution qui est rattachée à la sortie d'Égypte, comme celle du sabbat l'est à la création, l'interdiction de manger du sang au déluge, et l'obligation de la circoncision à la vocation d'Abraham. Il faut remarquer en outre que notre récit imprime à cette fête un caractère tout autre que celui qui lui est attribué ailleurs. Les autres textes qui en parlent font entendre qu'elle sera célébrée au sanctuaire, où l'on offrira des sacrifices[10]. Dans Exode XII, au contraire, la victime pascale n'est pas un sacrifice proprement dit, puisqu'elle n'est pas immolée au sanctuaire ni offerte à Dieu

[1] VI, 14—27. — [2] VII, 8—13. — [3] IV, 2—4. — [4] VII, 19—22. — [5] VIII, 1—3. — [6] V. 12—15. — [7] IX, 8—12. — [8] XI, 10. — [9] XII, 1—20, 28, 40—51. — [10] XXIII, 14—17 ; XXXIV, 23, 25 ; Lév. XXIII, 5—8 ; Nomb. XXVIII, 16—25 ; Deut. XVI, 1—8 ; Ez. XLV, 21 ss.

par un prêtre, mais qu'elle ne sert qu'à un repas de famille, pris à la maison et présidé par le chef de famille. Comment nous expliquer cette conception singulière? Elle doit évidemment légitimer la Pâque telle qu'elle fut célébrée en exil, où, privés de sanctuaire, les Juifs furent dans l'impossibilité d'offrir des sacrifices à Dieu. Sur la terre étrangère, sous l'influence des circonstances, la religion juive prit un caractère privé. C'est là ce qui se reflète ici, comme ailleurs, dans le document sacerdotal [1].

Après la péricope sur la Pâque, le morceau le plus important de notre code est celui qui règle, d'une manière minutieuse, la confection du tabernacle, de tous les objets sacrés et des vêtements sacerdotaux, ainsi que la consécration des prêtres, l'offrande du sacrifice perpétuel, la composition de l'huile sainte et du parfum [2]. Il faut observer que l'auteur sacré suppose ici, comme une chose qui va de soi, qu'il ne peut y avoir qu'un seul sanctuaire en Israël, où Jahvé se révèle et reçoit les hommages de son peuple. Il s'ensuit qu'il vivait déjà loin de la période qui donna naissance au code deutéronomique et où il y avait beaucoup à lutter pour arriver à la centralisation du culte. Il est clair aussi que le tabernacle de notre code n'est qu'une copie de l'ancien temple de Jérusalem. Plus loin, dans un morceau qui ne faisait pas primitivement partie de ce code et qui porte même des traces rédactionnelles fort récentes, sont relatées la confection et la consécration de tous les objets mentionnés tout à l'heure [3]. De nos jours, tous les savants impartiaux reconnaissent que le tabernacle du Code sacerdotal n'a aucun caractère historique, et qu'il aurait été matériellement impossible aux enfants d'Israël de le confectionner dans le désert [4]. L'auteur sacré lui-même semble avoir senti la diffi-

[1] Comp. Benzinger, p. 475; Nowack, II, p. 172 ss.; Meyer, *Entstehung*, p. 224 s. — [2] Ex. XXV—XXXI, 11. Dans chap. XXX et XXXI, on constate une série d'additions postérieures : Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 13. — [3] XXXV—XL. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 15. — [4] Nowack, § 83.

culté, puisqu'il raconte que Dieu suscita miraculeusement des ouvriers particulièrement habiles en vue de ce travail[1]. Mais cela ne pouvait assurément pas suffire ; car il aurait aussi fallu procurer par miracle aux hordes israélites du désert les matériaux nécessaires pour les ouvrages à confectionner. En comparant ce que notre code nous dit du tabernacle et ce que nous en apprend l'une des anciennes sources[2], on peut le mieux mesurer l'énorme différence entre l'état de choses d'autrefois et les conceptions exagérées que les Juifs postexiliens s'en sont formées. On s'explique le mieux ces conceptions en se disant que, tandis que les prophètes ont promis un état idéal pour l'avenir, les auteurs qui ont rédigé le Code sacerdotal ont transporté leur idéal dans le passé et l'ont présenté à leurs contemporains comme de l'histoire ancienne, afin de les disposer à travailler à la restauration d'un passé aussi glorieux[3].

Entre les prescriptions relatives au sanctuaire et à tout ce qui s'y rapporte, est intercalée une loi sur le sabbat[4]. Si on la compare avec les vieilles ordonnances sur le même sujet, on voit que le caractère humanitaire qui est attribué dans celles-ci au sabbat et qui en fait avant tout un jour de repos pour les travailleurs et les animaux domestiques, disparaît dans la nouvelle loi. Le sabbat y prend un cachet essentiellement religieux, il est principalement considéré comme un jour consacré à Dieu. Le travail y est conçu comme une profanation de ce saint jour, et celui qui s'y livre est menacé de la peine de mort. Ce jour y est en outre présenté comme un signe entre Jahvé et son peuple, un signe que Jahvé est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie, qu'il en fait son peuple particulier. Cette dernière conception se retrouve, pour la première fois, chez Ézéchiel[5]. Elle n'a pu naître que sur la terre d'exil, où les Juifs étaient privés de tout culte public et empêchés de célébrer la plu-

[1] Ex. XXXI, 1—11. — [2] XXXIII, 7—11. — [3] Stade, II, p. 142 ss.; Holzinger, p. 389. — [4] Ex. XXXI, 12—17 ; XXXV, 1—3. — [5] XX, 12, 20.

part des fêtes. Ils ne pouvaient donc se distinguer des païens que par la circoncision, l'observation du sabbat et d'autres pratiques de ce genre.

Les sept premiers chapitres du Lévitique, où il est question des différentes espèces de sacrifices, ne proviennent pas tous d'un seul et même auteur et semblent avoir été ajoutés après coup au Code sacerdotal; les deux derniers chapitres sont d'une date plus récente que les cinq autres[1]. L'importance accordée ici aux sacrifices prouve que nous sommes bien loin de la religion des grands prophètes écrivains, qui plaçaient au-dessus de l'offrande des sacrifices la pratique de la justice. Toutes sortes de modifications sont également apportées ici aux sacrifices. Le code deutéronomique avait uniquement insisté sur la nécessité de les offrir tous au seul sanctuaire légitime. Cela est de nouveau simplement sous-entendu, dans le nouveau code, comme une chose qui va de soi. Plus anciennement, le point capital du jahvisme fidèle était qu'aucun sacrifice ne fût offert en Israël à une autre divinité que Jahvé. Et le vrai but de la centralisation du culte, introduite par Josias, était précisément d'empêcher toute infidélité de ce genre. Le Code sacerdotal, apparaissant à une époque où l'idolâtrie n'était plus à craindre, n'insiste plus là-dessus, mais sur la manière d'offrir les sacrifices. Autrefois une assez grande liberté aura existé sous ce rapport, et la terminologie n'était sans doute pas strictement fixée. Le Code sacerdotal entre à ce sujet dans les plus grands détails, il règle exactement la manière d'offrir les sacrifices et il en distingue plusieurs catégories. Il introduit même deux espèces de sacrifices expiatoires spéciaux, dont il n'est jamais question dans les anciens temps, évidemment pour répondre au vif sentiment de culpabilité qui dominait les Juifs à partir de l'exil. Jadis les sacrifices étaient principalement offerts par les familles et devenaient l'occasion de joyeux repas. Maintenant l'individu et la famille sont

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 17—19.

relégués à l'arrière-plan, les simples fidèles en général sont écartés du sanctuaire et des cérémonies du culte public. C'est la communauté qui offre les sacrifices par l'intermédiaire de ses prêtres. Cela donne à ces actes de culte un caractère peut-être plus élevé, mais sûrement plus abstrait et plus impersonnel. Des raffinements sont aussi introduits dans l'offrande des sacrifices. Dans le rituel de notre code, on fait une large place à l'usage du parfum, ce dont on ne trouve pas la moindre trace dans l'ancien Israël. On y accorde en outre une grande importance à la manipulation du sang, ce qui tient sans doute au profond besoin d'expiation déjà constaté[1].

Passons à Lévitique VIII—X, dont toutes les parties ne sont pas non plus primitives[2]. Au chapitre VIII, nous apprenons la consécration d'Aaron et de ses fils, et dans le chapitre suivant il est question des premiers sacrifices offerts par eux. La mort de Nadab et d'Abihu, deux fils d'Aaron, qui furent consumés par Dieu pour avoir apporté devant lui du feu étranger[3], a évidemment pour but de montrer quel danger court le sacerdoce et quel forfait il commet, lorsque dans ses fonctions il ne s'en tient pas strictement aux règles établies par Dieu. La fin de notre morceau se rapporte également au sacerdoce et règle sa conduite dans le service, ainsi que certains revenus qui lui sont destinés[4]. Il ressort de ces chapitres et d'autres textes de notre code que le sacerdoce est un privilège exclusif d'Aaron et de ses descendants[5]. Les termes de prêtres et de fils d'Aaron sont ici synonymes[6]. Il convient de se demander comment on est arrivé à l'idée de faire de tous les prêtres des descendants d'Aaron, alors qu'avant l'exil on ne rencontre pas la moindre trace de cette conception, que le Deutéronome encore fait de

[1] Wellhausen, *Prolegomena*, chap. II; Piepenbring, p. 271 ss.; Holzinger, p. 392 ss.; Benzinger, § 62 ss.; Nowack, § 103 ss. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 20 s. — [3] Lév. X, 1—7. — [4] V. 8—20. — [5] Ex. XXVIII, 1, 41; XXIX, 44; XL, 12—15; Lév. VII, 35 s. — [6] Lév. I, 5; II, 2; III, 2; XIII, 2; XXI, 1; Nomb. III, 3; X, 8.

tous les Lévites des prêtres, et qu'Ézéchiel voulait confier le sacerdoce aux seuls fils de Tsadok. Oort et Vogelstein ont porté leur attention de ce côté et mis en avant une supposition à laquelle Kuenen s'est rallié, bien que tous les détails de la démonstration soient loin d'être solidement établis. Ils ont rendu probable que les familles sacerdotales autres que celle de Tsadok n'ont pas admis l'exclusivisme dont voulait les frapper le Tsadokite Ézéchiel, et qu'elles ont réussi à faire prévaloir leurs droits, consacrés par un usage séculaire. Certaines familles sacerdotales de l'ancien royaume d'Israël, gagnées aux idées réformatrices d'Amos et d'Osée, se seront aussi rattachées à Juda après la ruine de Samarie. Et comme les prêtres de ce royaume étaient censés descendre d'Aaron, on finit par s'arrêter à un compromis qui fit de tous les prêtres juifs postexiliens des descendants d'Aaron et qui devint la règle du Code sacerdotal[1].

Les chapitres XI—XV du Lévitique, qui traitent de la pureté, furent, comme I—VII, ajoutés après coup à notre code et ne proviennent pas non plus d'une seule et même main[2]. Mais ils cadrent admirablement avec sa tendance dominante et prouvent que la pureté lévitique avait plus d'importance pour ses auteurs que la pureté morale. Par là notre code a de nouveau favorisé l'idée antique et grossière d'une sainteté dénuée de caractère éthique, et cela d'autant plus que la sainteté extérieure ou lévitique y est seule prise en considération. Sous ce rapport, l'école sacerdotale a poussé les choses si loin qu'elle n'a pas seulement présenté comme impurs certains animaux, des fonctions ou des états naturels de la vie humaine qui n'ont absolument rien de commun avec la vie morale[3], mais même du linge, des objets mobiliers et des maisons[4]. Cette impureté exige également des sacrifices expiatoires[5]. En face de prescriptions de ce genre, on comprend que Reuss ait pu dire du Code

[1] Kuenen, *Abhandlungen*, p. 488 ss. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 22. — [3] Lév. XI ss. — [4] XIII, 47 ss.; XIV, 34 ss. — [5] XII, 6; XIV, 18, 49—53.

sacerdotal que l'important n'y est pas la pureté du cœur, mais celle des corps et des plats[1]. Cette appréciation est toutefois une exagération, l'école sacerdotale n'ayant certainement pas méconnu l'importance et la valeur de la vie morale[2].

Lévitique XVI, qui institue la fête annuelle des Expiations et en règle la célébration, répond, comme les sacrifices expiatoires, au grand besoin de pardon qu'on ressentit après l'exil. Une telle fête n'a aucune racine dans l'ancienne histoire d'Israël. Ézéchiel n'a proposé l'expiation du sanctuaire que pour l'avenir, et il l'a conçue plus simplement que l'auteur de Lévitique XVI[3]. Primitivement le Code sacerdotal renfermait aussi une conception plus simple[4]; mais dans la suite on la compléta en y ajoutant toutes sortes de nouveaux éléments, entre autres le bouc émissaire[5]. Nous apprenons par ce chapitre que le grand prêtre seul a le droit d'entrer dans le lieu très saint du tabernacle, et lui-même seulement une fois l'an, au grand jour des Expiations, évidemment pour préserver Dieu de tout contact avec le monde profane et pour ne pas porter atteinte à sa sainteté. Toutes les précautions prises par le Code sacerdotal pour ne pas offenser Dieu par quelque impureté ou pour faire disparaître toute trace d'impureté au sein de la communauté juive, atteignent leur point culminant dans la célébration de ce jour expiatoire. Elles furent surtout inspirées par le désir de ne plus rompre l'alliance avec Dieu, comme cela avait eu lieu lors de l'exil, et de ne plus obliger Jahvé à abandonner son peuple, mais de s'assurer sa présence à jamais, ce qui était considéré comme le plus grand privilège. On a prétendu que les péchés involontaires seulement pourront être expiés ce jour[6]. Le chapitre en question ne fait toutefois aucune restriction à ce sujet, de sorte qu'il faut probablement songer

[1] *Geschichte*, p. 465. — [2] Holzinger, p. 384 s. — [3] Ez. XLV, 18—20. — [4] On la retrouve encore dans Lév. XVI, 1—4, 6, 12 s., 34b. — [5] *Zeitschrift* de Stade, IX, p. 65 ss.; XV, p. 153 ss.; Benzinger, p. 477 s.; Nowack, II, p. 187 ss. — [6] Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 181 s.

à tous les péchés ou de préférence aux péchés dont on n'avait pas conscience [1].

Dans Lévitique XXIII et XXV, l'école sacerdotale a complété par une série d'additions ce que la Loi de Sainteté avait dit sur les trois fêtes annuelles, ainsi que sur l'année sabbatique et l'année du jubilé. Plus loin, dans un long morceau supplémentaire, elle a ajouté d'autres prescriptions sur le même sujet et réglé en outre ce qui concerne la nouvelle lune ordinaire, ainsi que chaque septième nouvelle lune de l'année [2]. En comparant ce qui y est dit avec les prescriptions plus anciennes sur la matière, on voit que les fêtes annuelles, réduites à trois jusqu'à l'exil, ne furent pas seulement augmentées dans la suite de plusieurs autres, mais qu'on imprima également à toutes les fêtes un nouveau caractère. Autrefois les fêtes étaient essentiellement des jours de joie, célébrés en famille près du sanctuaire. Dans le Deutéronome, ce caractère leur est encore conservé. A ce cachet familial des solennités israélites se substitue, dans le nouveau code, le caractère ecclésiastique, puisqu'elles sont censées ne plus être célébrées qu'au nom de la communauté ou par elle; le repas pascal seul fait exception. Et non seulement il n'est plus question de joie, mais on cherche même à donner à toutes les fêtes une empreinte de grande austérité, en ordonnant que chacune d'elles soit accompagnée de sacrifices expiatoires. En outre les autres sacrifices doivent être offerts en plus grand nombre, ce qui trahit une fois de plus l'importance exagérée accordée par l'école sacerdotale aux cérémonies du culte [3].

Au commencement du livre des Nombres, sont relatés le dénombrement des Israélites dans le désert sinaïtique et l'ordre pour les campements [4]. Nous nous trouvons ici de

[1] Piepenbring, p. 270 s.; Montefiore, p. 335 s.; Smend, p. 322 s.; Nowack, II, p. 191. — [2] Nomb. XXVIII, 1—XXX, 1. — [3] Wellhausen, *Prolegomena*, chap. III; Piepenbring, p. 259 ss.; Holzinger, p. 396 ss.; Benzinger, § 70 s.; Nowack, § 100 s. — [4] Nomb. I—III. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 6, note 30 ss.

nouveau en pleine fiction. Le total de tous les Israélites du sexe masculin, depuis vingt ans et au-dessus, se serait élevé à 603,550[1], sans compter les Lévites, estimés à 22,000 individus du sexe fort[2]. Ce sont là encore des chiffres purement artificiels. On y est arrivé en attribuant en moyenne à chaque tribu 50,000 hommes, la douzième partie de 600,000, total en chiffre rond de tous les hommes en Israël[3]. Et pour donner aux chiffres une apparence d'authenticité, on a assigné à six tribus un nombre d'hommes supérieur à ce chiffre rond et aux six autres, un nombre inférieur[4]. La preuve la plus éclatante peut-être que les auteurs de notre document se laissaient complètement dominer par la fiction ou la théorie, au point de perdre toute notion de la réalité, c'est qu'ils évaluent le nombre des premiers-nés de toute cette population à 22,273[5], ce qui, d'après la statistique ordinaire, ferait tout au plus un premier-né sur 112 âmes et exigerait que chaque femme israélite eût donné le jour à une quarantaine d'enfants ! ! Cette singulière combinaison provient du fait qu'on a considéré toute une tribu, celle de Lévi, comme une sainte tribu, exclusivement vouée au sacerdoce. Or 22,000 individus sont déjà un chiffre énorme, comparativement au nombre réel des prêtres et des lévites juifs. Si l'on avait égalé ce chiffre à celui du nombre d'hommes des autres tribus, l'invraisemblance de cette donnée aurait éclaté davantage[6]. Si tous ces chiffres sont fictifs, considérés en eux-mêmes, il faut remarquer en outre qu'ils ne concordent nullement avec d'autres données bibliques. On ne s'explique d'abord pas que, pendant leur séjour en Égypte, estimé à quelques siècles seulement, les enfants d'Israël aient multiplié au point que de soixante-douze âmes ils soient devenus plusieurs millions. Et puis comment une telle population aurait-elle pu traverser la mer Rouge en une seule nuit, vivre ensuite pendant quarante ans dans le désert

[1] I, 45 s. — [2] III, 39. — [3] Ex. XII, 37 ; Nomb. XI, 21. — [4] Nöldeke, *Untersuchungen*, p. 116 ss. ; Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 74 ; Seinecke, I, p. 68 ss. — [5] Nomb. III, 43. — [6] Comp. Holzinger, p. 374.

étroit du Sinaï et avoir des campements aussi réguliers qu'on nous le dit, autour du tabernacle [1] ? D'ailleurs l'ordre du campement et la marche attribués aux Israélites, pendant leur séjour dans le désert, sont également des fictions ; car on les fait marcher et camper avec la régularité symétrique d'une armée moderne [2]. Or, ce qui est admissible pour une armée bien exercée, est tout à fait hors de propos quand il s'agit d'une population où il devait y avoir un million et demi de femmes et d'enfants, sans compter le bétail. Cet ordre de campement, pour être bien compris, ne doit pas être envisagé du point de vue historique, parce qu'il veut avant tout exprimer une théorie sacerdotale, comme la conception d'Ézéchiel du partage de la Palestine, après le retour de l'exil. Ce prophète a fait entrevoir que, dans l'ère messianique, les environs immédiats du sanctuaire de Jérusalem seraient habités par la caste sacerdotale, et que les autres tribus israélites s'établiraient au nord et au sud de la sainte tribu [3]. Suivant la tendance générale du Code sacerdotal, cette même conception y est reprise, transportée dans le passé et présentée comme si elle avait été réalisée dans le désert sinaïtique, du temps de Moïse. Car, d'après l'ordre de campement que nous trouvons ici, le tabernacle aurait aussi été entouré immédiatement de la tribu de Lévi, et les autres tribus auraient formé le cercle autour d'elle. L'idée dominante de ce point de vue est que les laïques n'ont pas le droit de s'approcher du sanctuaire et des choses saintes, comme notre code l'exprime clairement dans les lois qui se rapportent aux fonctions des prêtres et des lévites [4]. Anciennement les simples fidèles étaient libres de s'approcher du tabernacle, qui était placé, non au milieu du camp, mais en dehors [5].

[1] Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 85 ss. — [2] Nomb. II ; X, 11 ss. — [3] Ez. XLVIII. — [4] Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 6 ss. — [5] Ex. XXXIII, 7 ss. ; Nomb. XI, 16, 26 ; XII, 4 ; Deut. XXXI, 14 s. Comp. Nomb. X, 33 ; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 157.

Dans Nombres IV sont réglées les fonctions des lévites. On y voit que les prêtres, les fils d'Aaron, seuls ont le droit de toucher aux choses saintes, et que les lévites sont menacés de mort au cas où ils s'arrogeraient ce privilège. Nous savons que le Deutéronome ignore encore absolument la distinction entre prêtres et lévites ; qu'Ézéchiel le premier, dans son projet de constitution, destiné à ne servir de règle qu'au futur Israël, cherchait à dégrader les Lévites qui n'avaient pas été assez fidèles dans leurs fonctions sacerdotales, et qu'il réservait ces fonctions aux seuls Tsadokites[1]. A cet égard aussi l'école sacerdotale s'inspira du prophète légiste de l'exil, mais en développant et en transformant ses projets. Cette école ne dit rien des Tsadokites, parce que l'histoire n'en fait mention qu'à partir de David. Sa législation étant présentée comme l'œuvre de Moïse, il fallut changer de système pour l'accommoder aux circonstances. Afin de donner une véritable couleur locale aux nouvelles prescriptions, les fonctions des lévites sont intimement rattachées au tabernacle du désert. Le détail de ces fonctions n'avait pourtant qu'une valeur secondaire pour notre école. L'important pour elle était d'établir une différence complète entre les prêtres et les lévites, de faire de ces derniers de simples servants des premiers. D'un autre côté, les lévites ne sont plus présentés ici comme des prêtres dégradés, mais comme une caste privilégiée comparativement aux laïques.

Le récit qui rapporte l'opposition que les lévites, sous la conduite de Coré, firent aux privilèges d'Aaron et le châtiment sévère qui frappa les coupables[2], semble prouver que tout le monde n'accepta pas sans protestation les innovations de notre code concernant la subordination des lévites aux prêtres, et qu'il fallut combattre cette opposition. Il doit montrer de quelle grave faute se rendraient coupables tous ceux qui ne se soumettraient pas docilement aux pres-

[1] Comp. Piepenbring, p. 162 s., 252 ss. ; *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIV, p. 10 ss., 29 s., 158 s. — [2] Nomb. XVI, 2—11, 16—24ᵃ ; XVII, 1—5

criptions de ce code sur la hiérarchie sacerdotale. Le passage qui relate les murmures des Israélites contre Moïse et Aaron, la plaie qui en fut la punition et l'intervention d'Aaron pour arrêter la plaie [1], poursuit un but analogue. Il en est encore de même de celui qui raconte que la verge d'Aaron, placée avec celle des autres chefs israélites dans le tabernacle, se mit seule à fleurir [2].

Notre code revient encore une fois aux fonctions des prêtres et des lévites, mais pour régler en même temps les revenus des uns et des autres [3]. Quand on considère tous les autres textes du code sacerdotal se rapportant à ce dernier sujet, et que l'on compare ces prescriptions avec celles du Deutéronome sur la même question, on constate une grande différence entre les deux législations et l'on remarque sans peine que le nouveau code cherche à favoriser outre mesure le sacerdoce [4]. D'un autre côté, il faut reconnaître que ce code, en assurant des revenus réguliers aux lévites, a remédié à l'inconvénient qui s'était présenté à la suite de la réforme de Josias. Cette réforme avait en effet privé certains prêtres de leurs anciens revenus et les avait sûrement jetés de cette façon dans l'opposition.

On trouve des récits de l'école sacerdotale jusque dans le livre de Josué. Ce sont surtout des notices sur le partage du pays de Canaan. Elles décrivent le territoire de la tribu de Ruben, de celle de Gad et de la demi-tribu de Manassé transjordanique [5]; puis, après quelques paroles d'introduction sur le partage du pays à l'occident du Jourdain [6], elles dépeignent les territoires échus à la tribu de Juda [7], à la tribu d'Éphraïm [8], à la demi-tribu de Manassé cisjordanique [9], à la tribu de Benjamin [10], à celle de Siméon [11] et aux tribus du nord [12]. Il suffit de se rappeler l'histoire de la

[1] XVII, 6—15. — [2] V. 16—28. — [3] XVIII. — [4] *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV, p. 13 s., 31 s.; Holzinger, p. 402 ss.; Benzinger, p. 458 ss.; Nowack, § 94. — [5] XIII, 15—33. — [6] XIV, 1—5. — [7] XV, 1—4[a], 5—12[a], 20—44, 48—62. — [8] XVI, 4—8. — [9] XVII, 1—4, 6 s., 10[a]. — [10] XVIII, 11—28. — [11] XIX, 2—9. — [12] V. 11—46, 48, 51.

conquête de Canaan, pour reconnaître que ce partage du pays entre les différentes tribus israélites n'est pas conforme aux faits. On mentionne aussi les six villes de refuge et les quarante-huit villes des Lévites [1]. Ces dernières sont encore une pure fiction, car on n'en trouve nulle trace dans la réalité [2].

Le dernier morceau de notre document raconte qu'après la prise et le partage de Canaan les fils de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé s'en retournèrent chez eux, dans le pays de Galaad, et y construisirent un autel; que les autres Israélites, ayant appris cela, leur envoyèrent Phinées, fils du prêtre Éléazar, et dix princes, pour leur demander compte de cette conduite, par laquelle ils semblaient vouloir se révolter contre Jahvé, dont le seul autel légitime se trouvait près du tabernacle. Mais les Hébreux du pays de Galaad répondirent qu'ils n'avaient pas l'idée d'offrir des sacrifices sur l'autel construit par eux, que cela devait simplement attester pour toujours qu'ils avaient droit à Jahvé. Cette réponse satisfit pleinement les délégués venus de ce côté du Jourdain [3]. C'est là la dernière fiction de la source sacerdotale. Car, dans les anciens temps, on n'avait absolument pas l'idée de la centralisation du culte de Jahvé en un seul endroit. Cette théorie, émise pour la première fois dans le code deutéronomique, doit être sanctionnée par notre récit.

Le Code sacerdotal, dont on vient d'apprendre à connaître le principal contenu, porte son nom avec raison. Il est un véritable code, puisqu'il poursuit un but législatif, même dans ses parties narratives. Et sa tendance est essentiellement sacerdotale. Il règle principalement tout ce qui se rapporte au culte et au sacerdoce. Le Deutéronome renferme relativement peu de prescriptions purement rituelles. Son

[1] XX, 1—XXI, 40. Comp. Nomb. XXXV. — [2] Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 80 s.; Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 172 ss.; Nowack, II, p. 128 s. — [3] Jos. XXII, 9—34. Comp. Nomb. XXXII, 1—5, 16—19, 28—30.

but était de combattre l'idolâtrie, en abolissant le culte des hauts lieux et en centralisant le service divin à Jérusalem et entre les mains des Lévites. Notre code doit au contraire offrir une législation complète du culte juif et instituer en outre une véritable hiérocratie. Ce dernier point répondait à un besoin du temps de la Restauration, où les Juifs étaient soumis à la domination étrangère. Le nouveau code ne parle plus du peuple d'Israël, mais de l'assemblée des enfants d'Israël, groupés autour du tabernacle, et du sacerdoce ayant à sa tête le grand prêtre. A cet égard, comme à tant d'autres, il y a un contraste frappant entre notre code et l'enseignement des prophètes, qui espéraient, même pour l'âge messianique, la constitution d'un peuple juste, avec un roi idéal à sa tête. L'école sacerdotale, ayant son siège principal dans la Babylonie, où les Juifs ne pouvaient pas poursuivre un but politique, aura puissamment contribué aux conceptions nouvelles. Car nous savons qu'en Judée on ne perdit pas de vue les prédictions messianiques des anciens temps, et qu'à un moment donné on espérait qu'elles trouveraient leur réalisation dans la personne du gouverneur Zorobabel.

Après l'exil, les Juifs ne formaient effectivement plus un peuple, mais une simple communauté religieuse. Toute cette communauté doit être parfaitement sainte, en se gardant de toute impureté lévitique, afin que Jahvé puisse demeurer au milieu d'elle. Le but principal de notre code est de la constituer. Sous ce rapport, comme sous d'autres, l'école sacerdotale n'a fait que marcher sur les traces d'Ézéchiel, qui voulait aussi, par son code, créer un peuple parfaitement saint, dont le centre serait le temple de Jérusalem, la demeure de Jahvé. Elle a même exagéré cette tendance, en écartant les simples fidèles du sanctuaire et de tous les actes du culte public par une triple barrière sacerdotale, formée des lévites, des prêtres et du grand prêtre. Afin de préserver Jahvé de tout contact impur et de le rendre inabordable pour tous ou à peu près, les précautions les plus minutieuses, allant des laïques aux lévites, des

lévites aux prêtres et des derniers au grand prêtre, se multiplient. Si tout le monde doit être saint, une sainteté plus grande est exigée à mesure qu'on s'éloigne de la circonférence de la communauté pour se rapprocher du centre, de la partie très sainte du sanctuaire.

Le culte israélite, issu en grande partie de l'ancien naturalisme sémitique, constitue l'élément païen du jahvisme. Voilà pourquoi, avant l'exil, Israël avait toujours eu un penchant irrésistible vers le paganisme. Ce penchant était funeste au point de vue religieux et moral, il contrecarrait surtout le courant monothéiste du jahvisme. Aussi les prophètes ont-ils souvent combattu le culte traditionnel. Mais, comme il faisait partie intégrante de la vie de famille et de la vie nationale, il était impossible de le déraciner. Il fallait donc chercher à le corriger, pour le rendre inoffensif. Le premier essai de ce genre fut le code deutéronomique. La législation sacerdotale doit compléter cet essai, en se laissant guider par les besoins de l'époque de la Restauration. Le culte y est réglé de façon qu'il puisse servir d'auxiliaire au jahvisme et au monothéisme, au lieu de leur nuire. Les anciens usages qui y sont maintenus sont en quelque sorte arrachés à leur sol natal et présentés sous un jour tout nouveau. C'est ainsi qu'une série de pratiques d'une grossière superstition, comme l'oiseau de purification [1], le bouc émissaire destiné à Azazel [2], l'emploi de l'eau sainte pour découvrir l'innocence ou la culpabilité d'une femme soupçonnée d'infidélité conjugale [3], la préparation de l'eau de purification et son emploi [4], — ont pu être conservés dans notre code sans danger pour le jahvisme. Les motifs naturels ou primitifs qui avaient dicté une foule de pratiques de ce genre, le nouveau code les remplace par un autre, un seul: il faut les observer, parce que Jahvé les a prescrites. Cette substitution était d'autant plus facile que le code fut rédigé en Babylonie, loin des lieux qui ont vu naître le culte

[1] Lév. XIV, 53. — [2] XVI, 7 ss. — [3] Nomb. V, 17 ss. — [4] XIX.

hébreu, et après la grande interruption de l'exil. On voit par là qu'il poursuit avant tout la gloire de Dieu et l'accomplissement de sa volonté, et non le bonheur de l'homme. Celui-ci y est peut-être même trop mis à l'arrière-plan et écrasé par la majesté divine. Mais toutes les religions primitives, celle d'Israël y comprise, tendant à se servir du culte comme d'un simple moyen pour obtenir les faveurs divines et satisfaire des désirs égoïstes, le point caractéristique du Code sacerdotal que nous venons de signaler constitue un grand progrès. Former un peuple saint qui ne vive que pour la gloire de Dieu, quel bel idéal! Cet idéal fut malheureusement abaissé par les moyens mêmes dont on se servit pour y atteindre et qui matérialisaient la religion, en la faisant consister avant tout dans un ensemble de rites n'ayant guère ou point d'influence sur la vie morale.

Nous avons vu que le Code sacerdotal est un compromis entre le jahvisme supérieur des prophètes et le culte traditionnel, fort entaché de paganisme. Voici un autre compromis significatif qu'on peut y signaler. D'un bout à l'autre, il est dominé par le monothéisme. Dès la première page, il présente Jahvé comme le créateur du ciel et de la terre. Les grossiers anthropomorphismes qui fourmillent dans les anciennes sources du Pentateuque y sont évités avec soin. Le Dieu de l'école sacerdotale est un Dieu transcendant et le seul vrai Dieu, maître et dominateur du monde entier. Et pourtant ce Dieu habite au milieu de son peuple particulier, dans le tabernacle, où seul on peut s'approcher de lui. Nous retrouvons ici un reste du jahvisme primitif, qui rattachait le dieu d'Israël à l'arche sainte et le localisait grossièrement. Cette conception antique ne cadrait nullement avec la notion supérieure de Dieu, professée par le judaïsme postexilien. Mais l'école sacerdotale ne s'en rendit pas compte et associa deux points de vue très disparates. Il s'ensuit que le judaïsme aura besoin d'une nouvelle réforme, qui proclamera que Dieu est esprit, qu'il faut l'adorer en esprit et en vérité et qu'il n'est localisé ni à Jérusalem ni au Garizim.

NEUVIÈME PÉRIODE

DE NÉHÉMIE A ANTIOCHUS ÉPIPHANE

CHAPITRE XXXII

LE DERNIER SIÈCLE DE LA DOMINATION PERSE

Les destinées du peuple juif, pendant le siècle qui s'écoula entre l'administration de Néhémie et la conquête de l'Asie occidentale par Alexandre le Grand, sont fort peu connues. La Bible et les historiens profanes ne nous fournissent aucun renseignement positif à ce sujet. Il est probable qu'aucun fait bien saillant ne se passa en Palestine à cette époque. Les Juifs continuèrent à rester sous la domination perse et profitèrent assurément des temps relativement paisibles que ce régime valut à leur petite communauté pour consolider celle-ci, en se conformant aux principes de la réforme d'Esdras. Cependant ils eurent évidemment à souffrir de la décadence de l'empire, du désordre intérieur qui en fut la conséquence et des guerres nombreuses qui furent soutenues contre les ennemis du dehors, surtout contre l'Égypte. Plusieurs grandes armées passèrent à proximité de la Judée, qui vraisemblablement dut contribuer aux frais énormes de ces expéditions [1].

C'est au commencement de notre période que semble avoir été consommé le schisme entre les Juifs et les Samaritains. Josèphe raconte ce qui suit : Les successeurs du

[1] Herzfeld, II, § 29 ss. ; Maspero, *Histoire*, p. 634 ss.

grand prêtre Éliaschib furent son fils Judas, son petit-fils Jean et son arrière-petit-fils Jaddus. Ce dernier avait un frère, nommé Manassé, qui avait épousé Nicosis, la fille de Sanballat, Chutéen de naissance et gouverneur de la Samarie sous Darius, le dernier roi des Perses. Les principaux des Juifs, indignés de voir le frère du souverain sacrificateur marié à une étrangère, insistèrent pour qu'elle fût renvoyée ou que son époux ne s'approchât plus de l'autel ; et Jaddus céda à ces instances. Manassé informa son beau-père de la situation qui lui était faite, ajoutant que, bien qu'il aimât beaucoup sa femme, il ne croyait pourtant pas pouvoir, à cause d'elle, renoncer à l'honneur du sacerdoce. Sanballat engagea son gendre à ne pas se séparer de Nicosis et lui promit en retour, non seulement le maintien de son privilège, mais encore le titre de grand prêtre, se faisant fort, disait-il, d'obtenir de Darius l'autorisation de bâtir, sur la montagne de Garizim, un temple semblable à celui de Jérusalem. En effet, le roi accorda la faveur demandée, et Manassé alla s'établir dans la Samarie, où se retirèrent avec lui d'autres Juifs et même quelques prêtres, qui avaient contracté des mariages du même genre. Sanballat leur donna de l'argent, des maisons et des terres. Cet événement ne laissa pas de causer des troubles à Jérusalem. Sur ces entrefaites, Alexandre avait vaincu Darius Codoman, auquel les Juifs étaient restés fidèles, tandis que Sanballat, avec huit mille hommes, se rangea du côté du vainqueur et le pria de réaliser la promesse que Darius avait faite à son gendre. Il fit ressortir combien serait avantageuse pour la cause macédonienne une scission des Juifs, qui, divisés en deux partis, ne sauraient lui opposer de résistance sérieuse. Alors le conquérant fit construire avec diligence le temple projeté, dont il nomma Manassé grand prêtre[1].

Josèphe a sûrement commis à cet égard une confusion et rapporté à l'époque d'Alexandre ce qui se passa du temps

[1] *Hist. ancienne des Juifs*, Livre XI, chap. 7 s.

de Néhémie ou bientôt après[1]. D'abord il est douteux qu'à cette époque-là de nombreux Juifs et même le frère du souverain sacrificateur aient encore contracté des mariages défendus par la Loi; car la rigidité et l'esprit exclusif des Juifs s'accentuèrent toujours davantage, à partir de la réforme d'Esdras et de Néhémie, tandis que de leur temps les mariages mixtes étaient très fréquents en Judée. Puis Néhémie raconte, dans ses mémoires, que l'un des petits-fils d'Éliaschib était gendre de Sanballat, le Horonite, et qu'il le chassa de Jérusalem[2]. Il serait vraiment étrange qu'un descendant du grand prêtre Éliaschib fût devenu le gendre d'un nommé Sanballat et du temps de Néhémie et du temps d'Alexandre le Grand. Néhémie présente, à la vérité, Sanballat comme un Horonite, au lieu que Josèphe en fait un Chutéen. Mais il n'y a pas là de contradiction absolue. Sanballat reçoit probablement le premier de ces noms à cause de son lieu d'origine, et le second, parce que pour Josèphe Chutéen est synonyme de Samaritain[3]. Il en résulte qu'il faut placer la fondation du temple de Garizim à l'époque de Néhémie ou peu de temps après, et non un siècle plus tard. Si Néhémie, en écrivant ses mémoires, avait présent à l'esprit le schisme provoqué par le gendre de Sanballat, on s'explique l'accusation lancée par lui contre ce prêtre rebelle et ceux qui l'ont secondé ou imité, d'avoir « souillé le sacerdoce et l'alliance contractée par les prêtres et les lévites[4]. » Et si Josèphe rapporte qu'un certain nombre de prêtres et de laïques, engagés dans des mariages mixtes, quittèrent la Judée et allèrent habiter la Samarie, plutôt que de se séparer de leurs femmes, cela cadre également on ne peut mieux avec les mesures sévères appliquées à cet égard par Néhémie. Le départ de ces éléments récalcitrants, qui permit au parti rigide et exclusif d'avoir le dessus à Jérusalem, nous explique enfin la tendance dominante du judaïsme dans les temps postérieurs.

[1] Herzfeld, II, p. 146 s.; Kuenen, *Abhandlungen*, p. 228 ss. — [2] Néh. XIII, 28. Comp. II, 10, 19. — [3] Comp. Schürer, II, p. 5. — [4] Néh. XIII, 29. Comp. Bertheau, à ce verset; Stade, II, p. 190 s.

Josèphe raconte un autre fait qui trouve ici sa place : Pendant que Jean, petit-fils d'Éliaschib, occupait la souveraine sacrificature, Bagose, général de l'armée perse et probablement gouverneur de la Syrie, s'était pris d'une vive amitié pour Jésus, frère de Jean, et lui promit de lui faire obtenir la charge de grand prêtre. Un jour que les deux frères se rencontrèrent au temple, une violente contestation s'éleva entre eux à ce sujet, et Jean, transporté de colère, tua son frère dans le lieu saint. Bagose, informé de ce crime inouï, se rendit à Jérusalem et pénétra dans le temple, malgré la résistance des Juifs. Ne pouvant punir le grand prêtre du meurtre commis, il condamna la population juive à payer cinquante drachmes d'impôt pour chacun des agneaux servant d'offrande journalière au temple ; et cette lourde amende fut payée pendant sept ans[1]. Ce récit est fort vraisemblable. Il y a seulement lieu de remarquer que, d'après un texte du livre de Néhémie, le petit-fils d'Éliaschib auquel Josèphe attribue le meurtre mentionné aurait porté le nom de Jonathan[2]. Il est vrai qu'un peu plus loin, dans le même livre, il est aussi appelé Jochanan ou Jean[3].

Le fait précédent doit s'être passé sous le règne d'Artaxerxès Mnémon (404 à 359). Une ancienne tradition en place un autre au temps d'Artaxerxès Ochus (359 à 338). Suivant cette tradition, un certain nombre de Juifs, surtout des habitants de Jéricho, auraient pris part à la révolte des Phéniciens contre ce roi, qui, pour punir cet acte de rébellion, aurait détruit Jéricho et déporté beaucoup de Juifs en Hycarnie, ainsi que dans la Babylonie[4]. Il est impossible de savoir si cette tradition est réellement fondée ou non ; Josèphe n'en fait pas mention. Une telle révolte n'aurait de toute façon été qu'une rare exception ; car, d'après tous les

[1] Josèphe, ouv. cité, Livre XI, chap. 7. — [2] Néh. XII, 10 s. — [3] V. 22. — [4] Munk, p. 481 ; Herzfeld, II, p. 118; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e éd., IV, p. 265 ; Stade, II, p. 196 ; Montefiore, p. 361 ; Smith, *Old Testament*, p. 207 s., 438 ; Wellhausen, *Geschichte*, p. 145 s. ; Cheyne, p. XXXI, 156, 358 ss.

autres renseignements dignes de foi, les Juifs se montraient généralement soumis envers l'autorité perse, parce qu'elle leur laissait une grande liberté religieuse, ce qui était considéré par eux comme le bien le plus précieux[1].

A notre époque s'opéra un changement notable touchant la langue usuelle des Juifs palestiniens. L'hébreu dut peu à peu céder la place à l'araméen. Du temps de Jésus, celui-ci régnait en maître absolu et l'hébreu n'était plus que la langue sacrée, cultivée dans les écoles. Ce changement n'eut pas lieu pendant la captivité de Babylone, comme on le pensait autrefois, mais se produisit seulement à partir de la Restauration. Les premières traces en sont les morceaux du nouvel idiome que renferme le livre d'Esdras. Tout fait supposer que le Chroniste disposait, concernant l'époque d'Esdras et de Néhémie, d'un récit araméen assez étendu, qu'il mit à profit et dont il a conservé une série de fragments. Si, à partir de ce moment, les Juifs devinrent toujours plus exclusifs à l'égard des influences étrangères, ils furent donc incapables de maintenir, contre le courant général, l'usage de la langue des pères. Tandis qu'en Palestine l'hébreu fut remplacé par le syriaque, il le fut ailleurs par le grec, comme la version des Septante nous en fournit une preuve éclatante. Ce sont évidemment les régions septentrionales de la Palestine qui furent les premières envahies par la langue araméenne, qui était répandue dans toute la Syrie et qui, sous la domination perse, servait de langue officielle dans les provinces occidentales de l'empire. Si le peuple juif a ainsi pu sacrifier sa langue sans perdre nullement son caractère spécifique, c'est parce que la religion primait de plus en plus tous les autres intérêts, même l'intérêt national[2].

[1] Comp. toutefois Herzfeld, II, p. 115; Montefiore, p. 360. — [2] Renan, *Hist. générale des langues sémitiques*, 4e éd., p. 144 ss.; Herzfeld, III, § 12; Maspero, *Histoire*, p. 677 s.; Reuss, *Geschichte*, § 416 s.; Schürer, II, p. 8; Stade, II, p. 196 ss.; Smith, *Old Testament*, p. 35 ss.

Un autre changement trouve son point de départ à l'époque où nous sommes arrivés, celui qui rattacha peu à peu les Galiléens à la communauté religieuse des Juifs de la Judée. Ce rapprochement fut-il recherché par les premiers ou par les seconds? Peut-être par les uns et les autres. Les Chroniques semblent renfermer des traces de l'œuvre de prosélytisme entreprise par les Juifs, dès le IVe siècle, parmi les populations du nord de la Palestine. Si l'ancienne relation biblique nous apprend bien peu de chose sur la réforme opérée par Ézéchias[1], le récit parallèle des Chroniques raconte à ce sujet une foule de choses et entre autres ce qui suit : le peuple judéen, rassemblé à Jérusalem, décida qu'on inviterait tout Israël, depuis Beerschéba jusqu'à Dan, à venir y célébrer la Pâque ; des coureurs, munis de lettres royales, parcoururent toutes les parties de la Palestine, afin d'inviter les enfants d'Israël à revenir au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; ils ne furent guère accueillis que par des moqueries ; cependant plusieurs hommes d'Aser, de Manassé et de Zabulon s'humilièrent et vinrent à Jérusalem pour y célébrer la Pâque[2]. Or ce que le Chroniste raconte ici ne s'est pas passé du temps d'Ézéchias, autrement les anciennes relations nous en auraient conservé quelque souvenir. Nous y trouvons plutôt l'expression des sentiments qui animaient les classes dirigeantes des Juifs à notre époque. Elles eurent l'idée de gagner au culte de Jérusalem les restes de l'ancien Israël; et leurs efforts furent couronnés de succès, puisque du temps de Jésus la population de la Galilée faisait cause commune avec les Juifs de la Judée et participait à leur culte. Le Chroniste raconte même que, déjà sous le règne d'Asa, il y eut une certaine concentration dans le sens que nous venons d'indiquer[3]. Ce prosélytisme aura été stimulé par la construction du temple de Garizim ; car pour les Juifs le culte de ce temple était hérétique au premier chef, aussi contraire à la volonté de Dieu que l'ido-

[1] II Rois XVIII, 4. — [2] II Chron. XXX, 5—12, 18, 25. — [3] II Chron. XV, 9.

lâtrie. Ils auront donc senti le devoir de soustraire à ce culte la population partiellement israélite du nord de la Palestine [1].

Une autre transformation notable est à signaler : l'influence toujours plus prépondérante du grand prêtre et du sacerdoce. Du temps de Néhémie, l'élément laïque a encore la haute main dans l'État. Ce sont les notables et les chefs du peuple qui gèrent les affaires publiques et concentrent en leurs mains l'autorité du pays ; on consulte en outre l'assemblée du peuple pour toutes les innovations importantes [2]. Les prêtres ne jouent encore aucun rôle dominant ; l'autorité du grand prêtre lui-même ne paraît pas s'étendre hors de l'enceinte du sanctuaire. Mais la situation ne tarda pas à se modifier. Le mandat confié à Néhémie fit évidemment sentir aux Juifs la nécessité d'un chef national. Les souverains sacrificateurs, qui étaient déjà les chefs suprêmes dans le domaine religieux et auxquels les théories du Code sacerdotal vinrent donner un si grand prestige, purent ainsi facilement étendre leur pouvoir et combler la lacune que laissa subsister la disparition de Néhémie de la scène de l'histoire. Les démêlés entre Jean et Bagose semblent indiquer que le grand prêtre était à cette époque déjà une espèce d'ethnarque. Le clergé juif en général gagna en importance. Ainsi dans les Chroniques les prêtres et les lévites sont associés aux autres chefs d'Israël pour remplir les fonctions de juges [3], ce qui est d'ailleurs conforme à certaines stipulations du Deutéronome et d'Ézéchiel [4]. Les grands revenus assurés au sanctuaire par le Code sacerdotal, durent nécessairement faire affluer les richesses entre les mains des prêtres et augmenter leur influence. Ils purent par suite s'allier facilement avec les familles les plus notables, ce qui rehaussa davantage leur prestige et leur pouvoir. Le fait que l'autorité civile supérieure en Judée fut exercée par des étrangers et

[1] Stade, II, p. 198 s.; Bertholet, p. 176 ss. — [2] Néh. II, 16 ; IV, 8, 13 ; V, 7 ; VII, 5. — [3] II Chron. XIX, 8—11. — [4] Deut. XVII, 8 ss. ; XIX, 16 ss. ; Ez. XLIV, 24.

non par des indigènes favorisa naturellement la prédominance du sacerdoce juif[1].

La large part que celui-ci prit dès lors à l'administration du peuple aboutit à la formation de la *guerousia,* puis à celle du sanhédrin, cette autorité supérieure essentiellement juive, à la fois civile et religieuse, qu'on rencontre dès le IIIe siècle avant notre ère, mais dont l'origine remonte probablement jusqu'à notre période : le sanhédrin était composé de prêtres, de scribes et d'anciens, et le président en était généralement le grand prêtre[2]. En même temps que nous voyons naître cette autorité centrale, la convocation de l'assemblée du peuple disparaît. Ce double changement était imposé par la force des circonstances. S'il était facile, immédiatement après le retour de l'exil, de convoquer les chefs de famille de la petite colonie juive, groupée autour de Jérusalem, cela devint impossible après la grande dispersion des Juifs, comme on pourra la constater dans la suite. Le seul moyen de maintenir l'unité d'esprit parmi eux tous était d'organiser une forte autorité centrale.

CHAPITRE XXXIII

LES JUIFS SOUS LA DOMINATION GRECQUE

La conquête de l'Asie par Alexandre le Grand appartient à l'histoire profane, à laquelle nous renvoyons le lecteur. Nous ne nous occuperons de la domination grecque qu'en tant qu'elle touche à l'histoire du peuple juif. On sait qu'en 332 Alexandre vainquit près d'Issus Darius Codoman, le dernier roi des Perses, qu'il se dirigea ensuite

[1] Comp. Stade, II, p. 199 ss. — [2] Ewald, ouv. cité, IV, p. 217 ss. ; Schürer, II, p. 143 ss. ; Kuenen, *Abhandlungen*, p. 49 ss. ; Holtzmann, § 27 s.

vers l'Égypte, en prenant successivement Tyr et Gaza, afin d'assurer ses derrières. Suivant un récit de l'historien Josèphe, le conquérant écrivit pendant le siège de Tyr au grand prêtre Jaddus, à Jérusalem, pour le prier d'embrasser sa cause. Celui-ci s'y refusa, parce que les Juifs avaient prêté le serment de fidélité à Darius. Alexandre, irrité de ce refus, déclara qu'il s'en vengerait. Aussi, après s'être emparé de Tyr et de Gaza, il s'avança vers Jérusalem, pour exécuter ses menaces. Le grand prêtre, pour conjurer le péril, ordonna des prières publiques et offrit des sacrifices à Dieu, qui lui dit en songe d'aller en grande pompe, avec les prêtres et les lévites, au-devant du vainqueur. Celui-ci, contrairement à l'attente générale, n'oublia pas seulement tout ressentiment à la vue du grand prêtre, portant le nom de Jahvé gravé en lettres d'or sur sa tiare, mais adora ce saint nom et se prosterna devant le pontife, ce que personne n'avait jamais fait. Parménion, qui était en grande faveur auprès du roi, lui ayant demandé le motif de sa conduite étrange, Alexandre répondit que l'image du grand prêtre lui était apparue en songe, lorsqu'il était encore en Macédoine, et lui avait promis la victoire sur les Perses. Il fit ensuite son entrée à Jérusalem au milieu des prêtres et fut ravi à la lecture des prophéties de Daniel qui le concernent. Il offrit même des sacrifices au Dieu d'Israël et accorda aux Juifs de grandes immunités, ainsi que le droit de vivre selon leur Loi [1].

Ce récit, comme tant d'autres du même historien, paraît n'être que le produit de l'orgueil national des Juifs, qui voulaient se donner ainsi, à eux et à leur religion, une importance et un prestige qu'ils n'avaient certainement pas aux yeux d'Alexandre. Il est d'ailleurs difficile d'admettre que celui-ci soit revenu sur ses pas ; car, après la prise de Gaza, il avait hâte d'arriver en Égypte. Ce détour était d'autant moins indiqué qu'un de ses généraux suffisait pour soumettre

[1] Josèphe, ouv. cité, Livre XI, chap. VIII.

la Judée. Ajoutons que le récit de Josèphe ne trouve aucune confirmation chez les autres historiens qui rapportent en détail les campagnes du grand conquérant. Ils nous apprennent au contraire que de Gaza il se rendit sans retard et directement en Égypte. Ce récit fourmille en outre d'invraisemblances. La plus grossière est le rôle attribué au livre de Daniel, qui ne fut composé qu'un siècle et demi plus tard [1]. Nous savons par contre qu'avant de partir pour l'Égypte, Alexandre établit Andromaque gouverneur de la Syrie; que les Samaritains brûlèrent vif ce gouverneur; que le roi de Macédoine revint des bords du Nil pour tirer vengeance de cette mort; qu'il fit punir les coupables du dernier supplice et confia à Memnon la charge d'Andromaque [2].

Quand, après la mort d'Alexandre (323), ses principaux généraux se disputèrent son vaste empire, la Syrie fut l'un des théâtres de cette lutte sanglante. Lors du premier partage, immédiatement après la mort du roi, Laomédon avait obtenu le gouvernement de cette contrée et par suite de la Palestine. Mais bientôt Ptolémée, fils de Lagus, auquel l'Égypte était échue, s'en empara (320). Son armée surprit Jérusalem un jour de sabbat, en rasa le mur d'enceinte et emmena un grand nombre de Juifs destinés à peupler certaines villes d'Égypte, surtout Alexandrie, la nouvelle capitale du pays. Antigone enleva à son tour la Syrie à Ptolémée (315). De là une série de guerres dont les Juifs eurent généralement à souffrir. Beaucoup d'entre eux se laissèrent gagner par la bienveillance de Ptolémée et immigrèrent spontanément en Égypte, principalement à Alexandrie, où ils furent bientôt très nombreux. On leur octroya les mêmes droits et les mêmes privilèges qu'aux Grecs. D'autres allèrent s'établir dans la Phénicie. Les luttes fréquentes entre Juifs et Samaritains ont sans doute contribué à ces émigrations.

[1] Hitzig, p. 324 ss. ; Holtzmann, p. 57 s. Comp. toutefois Herzfeld, II, p. 404 ss. ; Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 41 ss. — [2] *Quinte-Curce*, Livre IV, chap. VIII.

Après la grande bataille d'Ipsus (301), où Antigone périt, Ptolémée resta seul maître de la province contestée [1].

A partir de ce moment, la Palestine fut, pendant un siècle environ, sous la domination des Lagides et put jouir, sous ce régime, d'une assez grande tranquillité. Comme elle faisait partie de la Syrie, elle dépendait du gouverneur de cette province. Des troupes égyptiennes tenaient garnison dans les villes principales pour assurer la sécurité du pays ; mais les impôts étaient levés par un fonctionnaire indigène, capable de fournir au gouvernement une caution suffisante. Tous les ans, ceux qui étaient disposés à remplir cette charge de receveur général se rendaient à Alexandrie, où le roi la confiait au plus offrant. Ce système de perception donnait lieu à de grands abus. L'administration civile était confiée à un certain nombre d'intendants égyptiens, répandus dans tout le pays. Toutefois chaque contrée ou ville importante conservait son autorité indigène. En Judée, l'autorité suprême passa sans difficulté sur la personne du grand prêtre ; sa nomination, il est vrai, devait être agréée par le roi d'Égypte ou par le gouverneur de la Syrie. Il portait le titre de président du peuple et était obligé de payer au suzerain une redevance annuelle. Pour tout le reste, les Juifs jouissaient d'une grande liberté [2].

Onias, fils de Jaddus, succéda à son père dans le pontificat (327), et il eut pour successeur son fils Simon (300), que Josèphe appelle à tort le Juste ; Simon le Juste n'occupa la souveraine sacrificature que plus tard [3]. Quand Simon Ier mourut (287), son fils Onias étant encore mineur, son frère Éléazar devint grand prêtre ; et quand ce dernier mourut (267), un autre de ses frères, nommé Manassé, prit sa place, probablement par la faveur du roi d'Égypte, car Onias était alors majeur. Celui-ci n'arriva au pontificat qu'en 240.

[1] Stark, p. 347 ss. ; Herzfeld, II, p. 151 ss. ; Hitzig. p. 328 ss. ; Holtzmann, p. 58. Comp. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 2e éd., II. — [2] Stark, p. 408 ss. ; Herzfeld, II, p. 180 ss. — [3] Herzfeld, II, p 185, 377 s. ; Derenbourg, ouv. cité, p. 46 ss.

Ptolémée Ier, appelé Soter, céda le trône à son fils Ptolémée II (284), qui porta le surnom de Philadelphe. S'il faut en croire Josèphe, le nouveau roi racheta cent mille Juifs qui avaient été réduits en esclavage, soit par son père, soit déjà antérieurement, et leur permit de retourner dans leur patrie. Sur le conseil de Démétrius de Phalère, il fit aussi traduire en grec les livres saints des Juifs, afin de les placer dans la riche bibliothèque d'Alexandrie. Suivant son habitude, Josèphe nous dépeint ce roi comme un fidèle adorateur du Dieu des Juifs et comme rempli de la plus profonde vénération pour leur code sacré[1]. Mais ce récit est plein d'invraisemblances ou d'exagérations. Déjà pendant le règne de Philadelphe, commença l'ère des luttes entre l'Égypte et le royaume de Syrie, gouverné par les Séleucides et s'étendant depuis Antioche, la capitale, jusqu'au delà de la Babylonie. Cette lutte fut très funeste aux Juifs. Le roi de Syrie Antiochus II, surnommé Théos, ouvrit les hostilités; mais il fut vaincu, obligé de répudier sa femme Laodice, pour épouser Bérénice, fille du roi d'Égypte, et d'assurer la couronne de Syrie aux enfants qui naîtraient de cette union. Après la mort d'Antiochus, Laodice fit périr sa rivale. Le roi Ptolémée Évergète, frère de Bérénice, qui avait succédé à son père Philadelphe (247), était bien accouru pour sauver sa sœur ; mais il arriva trop tard. Pour venger ce meurtre, il porta la guerre dans les États de Séleucus, successeur d'Antiochus[2].

Sous le règne d'Évergète, le grand prêtre Onias II, — très avare au dire de Josèphe, mais peut-être aussi mal disposé à l'égard des Ptolémées, parce qu'il n'avait pu occuper le pontificat que dans ses vieux jours, — négligea de payer le tribut annuel qu'il devait en qualité de chef du peuple, et qui se montait à vingt mille talents. Le roi le menaça vainement d'envoyer des colonies militaires dans la Judée.

[1] Josèphe, ouv. cité, Livre XII, chap. II. — [2] Stark, p. 368 ss.; Herzfeld, II, p. 165 ss, 184 ss.; Hitzig, p. 338 ss.; Holtzmann, p. 58 ss.

C'est également en vain que le neveu d'Onias, Joseph, jeune homme fort habile, le supplia de se rendre à la cour d'Égypte pour conjurer le danger. Il fut pourtant autorisé par son oncle à s'y rendre à sa place, sut gagner les bonnes grâces du roi et de la reine, excusa Onias en faisant valoir son grand âge et obtint le fermage des impôts de la Phénicie, de la Cœlésyrie, de la Samarie et de la Judée. Deux mille soldats furent mis à sa disposition pour faire respecter son autorité. Il occupa ce poste important et lucratif pendant vingt-deux ans. A cette même époque, les Samaritains firent quelques incursions en Judée, ravagèrent les campagnes, emmenèrent les habitants et les vendirent comme esclaves [1].

Ptolémée Philopator succéda à son père Évergète (221). La rumeur publique l'accusa de l'avoir empoisonné. Peu auparavant Antiochus III, surnommé le Grand, était parvenu au trône de Syrie. Après avoir réglé les affaires des diverses provinces de son royaume, il résolut d'enlever à Philopator la Cœlésyrie et la Palestine. Il remporta d'abord une série de succès en Galilée, en Samarie et dans la Pérée, mais fut battu à Raphia et, pour obtenir la paix, dut renoncer à toutes ses conquêtes. Le roi d'Égypte passa alors plusieurs mois dans les contrées syriennes, pour en régler l'administration. Il vint aussi à Jérusalem et y offrit des sacrifices dans le temple. D'après un récit peu digne de foi du troisième livre des Maccabées, il voulut visiter l'intérieur du sanctuaire, malgré les représentations du grand prêtre Simon II, le Juste, qui avait succédé à Onias (226). Cette prétention provoqua une extrême consternation à Jérusalem ; mais le roi, comme foudroyé à la suite d'une prière fervente du grand prêtre, ne put exécuter son projet sacrilège. Revenu à lui, il partit aussitôt en proférant de terribles menaces. Il commença par enlever aux Juifs d'Égypte les privilèges dont ils avaient joui depuis Alexandre et ordonna ensuite que les soldats juifs qui voudraient conserver leurs

1 Stark, p. 412 ss. ; Herzfeld, II, p. 186 ss. ; Hitzig, p. 344 ss.

droits fussent marqués au fer rouge d'une feuille de lierre, symbole de Bacchus. Presque tous renoncèrent à leurs privilèges, plutôt que de se soumettre à une telle humiliation. Le roi condamna les récalcitrants à être exposés dans l'hippodrome aux éléphants mis en fureur. Mais ceux-ci ayant tourné leur rage contre la troupe égyptienne qui les excitait, le roi y vit un avertissement du ciel, renonça à ses projets de vengeance et rendit aux Juifs leurs anciens droits [1].

Philopator mourut à la suite de sa vie déréglée et laissa le trône à son fils unique, âgé de cinq ans seulement (203). Celui-ci régna sous le nom de Ptolémée Épiphane. L'Égypte passa alors par une période de crise. Les turbulences de la cour, commencées sous Philopator et continuées pendant la minorité d'Épiphane, avaient répandu le désordre dans le pays. Antiochus crut le moment favorable pour entreprendre une nouvelle expédition contre l'Égypte. Il commença par s'emparer des villes de la Phénicie et de la Syrie. L'armée égyptienne, sous la conduite du général Scopas, réussit toutefois à réparer cet échec. Le jeune Épiphane fut en outre placé sous la protection des Romains. Mais l'année suivante (198), Antiochus, reprenant les hostilités, battit complètement Scopas et enleva à l'Égypte toutes ses possessions asiatiques. Les Juifs eurent beaucoup à souffrir de ces guerres; de quelque côté que fût la victoire, ils étaient toujours les victimes de la lutte. Ils eurent en particulier à se plaindre des troupes de Scopas. Aussi reçurent-ils Antiochus victorieux à bras ouverts et secondèrent-ils ses efforts pour chasser la garnison égyptienne du fort de Sion. Il les récompensa de leur attitude, en leur accordant des sommes considérables pour la réparation du temple et ce qu'il fallait pour les sacrifices du culte; il exempta de l'impôt les anciens et le personnel du sanctuaire et concéda pour trois ans le même droit à tous les habitants de Jérusalem,

[1] Stark, p. 372 ss ; Herzfeld, II, p. 169 ss., 189 ss. ; Hitzig, p. 351 ss.

ainsi qu'à tous ceux qui viendraient s'y établir sous peu, afin de repeupler plus rapidement la ville. Il interdit également à tous les non-Juifs de pénétrer dans les lieux saints et d'introduire à Jérusalem la chair des animaux dont l'usage y était défendu. Il fit même passer en Phrygie et en Lydie, où des troubles avaient éclaté, deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie, pour leur confier la garde des places fortes[1]. Au point de vue administratif, il n'y eut pas de changement notable pour la Syrie, quand elle passa de la suzeraineté des Lagides sous celle des Séleucides. La partie méridionale du pays resta placée sous un gouverneur unique, qui avait sous son autorité un certain nombre de préfets chargés d'administrer les districts plus restreints. Le pouvoir de ces fonctionnaires était appuyé par les chefs militaires qui commandaient les troupes répandues dans le pays et qui prêtaient, en cas de besoin, main forte pour faire rentrer les impôts très élevés. Les autorités locales et indigènes furent respectées, comme sous le régime égyptien[2].

Antiochus, pour avoir une influence prépondérante à la cour d'Égypte, négocia le mariage de sa fille Cléopâtre avec le jeune Épiphane, âgé de onze ans seulement, en promettant comme dot les possessions asiatiques qu'il avait enlevées à l'Égypte. Mais quand, plusieurs années après, le mariage eut lieu, Antiochus conserva ces contrées et se contenta de payer à sa fille la moitié des revenus qu'elles rapportaient. Il eut pour successeur son fils Séleucus Philopator (187). Quant à Épiphane, il mourut empoisonné (181), au moment où il s'apprêtait à faire la guerre au roi de Syrie, son beau-frère. Son fils aîné, Ptolémée Philométor, lui succéda, âgé de cinq ans seulement. Pendant sa minorité, il régna sous la tutelle de sa mère Cléopâtre. Le grand prêtre Simon était mort, et son fils, Onias III, l'avait remplacé dans ses fonctions (198). Le nouveau roi de Syrie

[1] Stark, p. 394 ss.; Herzfeld, II, p. 173 ss., 198 ss.; Hitzig, p. 354 ss.; Holtzmann, p. 61 s. — [2] Stark, p. 459 ss.; Herzfeld, II, p. 197 s.

avait d'abord témoigné de la bienveillance aux Juifs, à l'instar de son père, et leur avait comme lui procuré tout ce qui était nécessaire pour l'offrande des sacrifices. Mais la situation ne tarda pas à changer. Un certain Simon, de la tribu de Benjamin, commandant de la garde du temple de Jérusalem, voulut favoriser les mœurs grecques et rencontra un sérieux obstacle dans l'opposition du grand prêtre. Pour se venger, il fit parvenir à Séleucus la nouvelle que le temple possédait d'immenses richesses. Le roi, obligé de se créer des ressources pour payer aux Romains le tribut élevé qu'ils avaient imposé à son père, envoya à Jérusalem un de ses officiers, Héliodore, avec l'ordre de s'emparer du trésor. Ce dernier, à la grande consternation des Juifs, allait pénétrer dans le sanctuaire avec ses gens, lorsque, s'il faut en croire la tradition, il fut terrassé par un cavalier céleste. Onias, craignant qu'il ne fût accusé auprès du roi d'avoir provoqué cette attaque, pria pour le salut d'Héliodore, qui, revenu à lui, s'en retourna et raconta à Séleucus ce qui venait de se passer. Comme le roi voulait renouveler la tentative et envoyer un autre de ses officiers à Jérusalem, Héliodore l'en dissuada, en disant que, s'il avait quelque ennemi ou quelque traître à châtier, il n'avait qu'à le charger de cette mission périlleuse. Simon n'en continua pas moins ses intrigues, si bien qu'Onias dut se rendre lui-même auprès du roi pour les faire cesser. Nous ne savons pas quel fut le résultat de ces démarches. Mais bientôt après (176), Séleucus mourut empoisonné par ce même Héliodore dont nous venons de parler et qui aspirait à la couronne ou travaillait dans l'intérêt de l'Égypte. Antiochus, le frère de Séleucus, contrecarra cette manœuvre, en montant lui-même sur le trône. Il eut le surnom d'Épiphane [1].

A peine Antiochus IV, un caractère fort excentrique, fut-il devenu roi de Syrie, que Josué, frère du grand prêtre Onias, ambitieux et très attaché aux mœurs grecques, — ce qui le

[1] II Macc. III, 1—IV, 6; Stark, p. 425 ss.; Herzfeld, II, p. 177, 203 ss.; Hitzig, p. 362 ss., 369 ss.; Holtzmann, p. 62.

porta à donner à son nom la forme de Jason, — s'empara de la souveraine sacrificature. Il offrit à Antiochus un très fort tribut annuel et promit de faire élever un gymnase grec à Jérusalem, si le roi voulait bien le confirmer dans cette charge. Celui-ci, qui était toujours à court d'argent, y consentit sans difficulté. Jason sacrifia complètement les intérêts du judaïsme à sa grécomanie. Il alla jusqu'à envoyer de l'argent à Tyr pour offrir des sacrifices à Hercule, à l'occasion d'une grande fête qu'on célébrait en l'honneur de ce dieu. Les messagers, chargés de cette mission, en sentaient eux-mêmes toute l'inconvenance et proposèrent d'employer à la construction de vaisseaux de guerre l'argent qui leur avait été confié. Jason n'occupa toutefois le pontificat que peu d'années ; car un autre prêtre, Onias, qui s'était donné le nom de Ménélas, suivit le même stratagème que lui, c'est-à-dire qu'il promit à Antiochus un tribut encore plus élevé que son rival, qu'il parvint à supplanter. Ce nouvel usurpateur rencontra, il est vrai, une vive résistance à Jérusalem et dut faire venir des troupes syriennes pour s'imposer. Ne pouvant pas fournir les sommes qu'il avait promises au roi, il fut mandé à Antioche. A son arrivée, le souverain venait de partir pour apaiser une révolte en Cilicie ; mais il avait laissé un remplaçant, Andronique, que Ménélas gagna par des présents. Ensuite, pour se procurer de l'argent, il fit vendre les vases d'or du temple. Quand Onias, l'ancien grand prêtre, qui vivait retiré à Daphné, près d'Antioche, apprit ce scandale, il en fit de vifs reproches à Ménélas, qui se vengea en portant Andronique à le faire mourir. Toute la population fut indignée de ce crime, et Antiochus, à son retour, fit exécuter le meurtrier. Pendant ce temps, le peuple de Jérusalem se souleva contre Lysimaque, frère de Ménélas, qui le remplaçait durant son absence et qui avait vendu en son nom les vases du temple. Comme il avait fait armer trois mille hommes pour sa défense, il y eut une vive lutte entre la troupe et le peuple. Celui-ci eut le dessus et Lysimaque fut massacré. Sur ces entrefaites, Antiochus vint

à Tyr pour y organiser une expédition contre l'Égypte. Trois délégués de Jérusalem se rendirent auprès de lui pour se plaindre des spoliations de Ménélas ; mais ce dernier, qui se trouvait dans la suite du roi, sut manœuvrer si habilement que les délégués furent mis à mort. Sûr de l'appui du roi, il revint même à Jérusalem. Antiochus déclara la guerre à l'Égypte, parce que, après la mort de Cléopâtre (173), les nouveaux tuteurs de Philométor réclamèrent les anciennes possessions égyptiennes en Syrie, promises comme dot à cette princesse. Deux campagnes heureuses le rendirent maître de l'Égypte ; mais les Romains, sollicités par le pays vaincu, s'immiscèrent dans ces démêlés et obligèrent Antiochus à renoncer au fruit de ses succès. Fort irrité de cet échec, il déversa sa colère sur les Juifs. Pendant la première de ses expéditions (171), le bruit avait couru qu'il était mort. Alors Jason, qui s'était réfugié chez les Ammonites, vint s'emparer de Jérusalem et se livrer à un massacre des partisans de Ménélas. Celui-ci parvint cependant à se maintenir dans la forteresse. Antiochus, informé de ce qui se passait, revint d'Égypte, envahit Jérusalem avec une forte troupe, rétablit Ménélas dans sa charge, pénétra avec lui dans le temple, dont il enleva tous les vases de quelque valeur, et emmena à Antioche un grand nombre de prisonniers. Jason avait réussi à s'échapper. Il se réfugia successivement chez les Ammonites, en Arabie, en Égypte et finalement chez les Lacédémoniens, où il mourut dans la misère. Après la seconde campagne d'Antiochus en Égypte et l'intervention des Romains (168), Jérusalem fut traitée avec la dernière rigueur. Cette fois le roi n'y vint pas en personne, mais envoya un général, Apollonius, avec une armée de vingt-deux mille hommes. Ce chef militaire, feignant des intentions pacifiques, entra dans la ville sans résistance. Mais le premier jour de sabbat, pendant que le peuple était réuni au temple, il lança contre lui ses troupes, avec l'ordre de massacrer tous les hommes et de s'emparer des femmes, ainsi que des enfants, pour les vendre comme esclaves. Le sang

coula à flots, et la ville fut livrée au pillage. Apollonius fit en outre élever une citadelle qui dominait le temple et d'où l'on pouvait mettre à mort ceux qui s'y rendaient. Les Juifs fidèles qui avaient survécu prirent la fuite. Par ordre du roi, le culte juif fut interdit et remplacé par des cérémonies païennes ; toute contravention à cette mesure fut sévèrement punie. Un prêtre grec, envoyé à Jérusalem pour organiser dans le temple même le culte de Jupiter, fit élever sur le grand autel du parvis un autel plus petit où furent offerts des sacrifices aux dieux grecs, et l'on contraignit les Juifs restés dans la ville d'assister à ce culte [1].

On sait que ces persécutions produisirent le soulèvement des Maccabées et la guerre de l'indépendance, qui sont racontés dans le premier livre des Maccabées et par Josèphe. L'histoire de cette guerre se trouve en dehors des limites que nous nous sommes tracées pour notre ouvrage. Mais nous croyons devoir ajouter que cette lutte et les autres du même genre qui l'avaient précédée, contribuèrent à grouper les Juifs fidèles et à les opposer, non seulement aux oppresseurs étrangers, mais encore aux Juifs relâchés et favorables à l'hellénisme. Quand, après le triomphe, les Maccabées deviendront les chefs spirituels et politiques de la nation, reconstituée en royauté indépendante, et donneront naissance à une aristocratie politique et sacerdotale, qui sera le parti des sadducéens et se montrera très accommodant à l'égard des influences étrangères, les esprits rigides formeront le parti pharisaïque [2]. Dans un grand nombre de psaumes de date récente, nous rencontrerons l'expression des sentiments inspirés aux Juifs fidèles par l'hostilité et des oppresseurs étrangers et des concitoyens infidèles ou renégats.

[1] I Macc. I ; II Macc. IV, 7—VI, 11 ; Josèphe, ouv. cité, Livre XII, chap. VI s. ; le même, *Guerre des Juifs*, chap. I ; Stark, p. 430 ss. ; Herzfeld, II, p. 219—238 ; Hitzig, p. 371 ss. ; Holtzmann, p. 62 s. ; Wellhausen, *Geschichte*, p. 200 ss. — [2] Schürer, II, p. 327 ss. ; 346 ss. ; Réville, *Jésus de Nazareth*, I, p. 119 ss. Dans ces deux ouvrages est indiquée la riche littérature se rapportant au sujet.

CHAPITRE XXXIV

UNIVERSALISME JUIF. RUTH ET JONAS

Autrefois on était disposé à croire que l'histoire juive de notre période se réduisait, ou à peu près, à l'exposition des faits relatés dans les deux chapitres précédents. Aujourd'hui on sait que nous disposons de nombreux et précieux renseignements sur la vie spirituelle de la communauté juive de cette époque. En effet, un grand nombre de livres bibliques que l'ancienne théologie faisait remonter plus haut, en partie même à des temps fort reculés, datent de cet âge et jettent une vive lumière sur la religion et les mœurs, sur les conceptions et les aspirations des Juifs pendant le dernier siècle de la domination perse et durant la domination grecque. Nous avons à signaler, en premier lieu, la tendance universaliste qui se fit jour parmi eux et qui forme un véritable contraste avec l'esprit exclusif d'Esdras et de Néhémie.

Cette tendance est on ne peut plus naturelle. Car le Second Ésaïe, où elle apparaît déjà si nettement, a exercé une grande influence sur les meilleurs esprits de la communauté juive. Cette bonne semence ne pouvait pas se perdre complètement, malgré les vues toutes différentes qu'Esdras et Néhémie inculquèrent à leurs coreligionnaires. Ces deux hommes, avant tout préoccupés du désir de faire des Juifs une communauté parfaitement pure au point de vue lévitique, ne semblent avoir rien compris aux principes universalistes du grand Inconnu de l'exil. L'idée ne semble pas leur être venue qu'il faudrait faire participer le monde païen aux bienfaits du judaïsme. Ils s'appliquèrent avant tout à élever comme un mur chinois entre les Juifs et le reste du monde, afin que ceux-là ne subissent point l'influence délétère de

celui-ci. Ils sont excusables d'avoir agi de la sorte, les Juifs de leur temps n'ayant pas les qualités voulues pour exercer une action réelle sur leur entourage païen, par le contact duquel ils risquaient plutôt d'être dominés et absorbés. Mais il faut d'autant plus estimer et louer les rares esprits qui n'ont pas perdu de vue les conceptions plus larges et plus élevées du Second Ésaïe. L'opposition qu'Esdras et Néhémie rencontrèrent jusqu'au sein du parti prophétique et du sacerdoce de Jérusalem n'était sans doute pas uniquement inspirée par des considérations blâmables, comme les mémoires de ces deux hommes le prétendent ; mais dans ces milieux on aura comparé la rigidité de principes de ces Juifs babyloniens avec les usages plus libres et plus larges de ceux du pays, et trouvé ces usages plus conformes à l'enseignement des anciens prophètes que les nouveautés importées du dehors. Et puis rappelons-nous la manière de procéder des deux réformateurs pour atteindre leur but. Nous avons vu qu'Esdras aurait voulu impitoyablement renvoyer, du jour au lendemain, toutes les femmes étrangères, et indiqué les moyens coërcitifs employés par Néhémie pour introduire l'observation stricte du sabbat, la violence même dont il usa personnellement à l'égard de ceux qui avaient pris des femmes païennes. Des natures plus douces, accessibles aux sentiments humains, auront été blessées et repoussées par ces mesures extrêmes. Au fond ces deux chefs de la réforme enlevèrent aux Juifs toute liberté individuelle, ils les soumirent au joug de la Loi au point que le moindre acte de leur vie fut strictement réglé. Que devenait, sous ce nouveau régime, l'ancien esprit prophétique, si indépendant et si vivant? Il fut anéanti ou rendu impraticable. Aussi n'est-il pas étonnant qu'à partir du moment où la lettre de la Loi eut le dessus parmi les Juifs, le prophétisme ne fît que végéter d'abord, pour disparaître ensuite complètement. Il ne faudrait donc pas attribuer à des motifs purement condamnables l'opposition que rencontrèrent Esdras et Néhémie. Deux opuscules de notre

période vont nous fournir la preuve évidente que de très nobles esprits se séparaient de ces hommes et de l'étroitesse qu'ils imprimèrent au judaïsme. Le premier est le livre de Ruth, l'autre celui de Jonas[1].

Le *livre de Ruth* raconte une aimable histoire de famille, une charmante idylle. Du temps des juges, nous dit-il, un homme de Bethléhem, nommé Élimélec, et sa femme Naomi se retirèrent, par suite d'une famine, dans le pays de Moab. Leurs deux fils y prirent des femmes, dont l'une s'appelait Orpa et l'autre Ruth. Mais Élimélec mourut, ainsi que ses deux fils. Alors Naomi se mit en route pour retourner au pays de Juda, et ses deux belles-filles voulurent l'accompagner. Elle chercha à les détourner de leur projet, et Orpa se laissa dissuader, mais Ruth répondit : « Où tu iras, j'irai, où tu demeureras, je demeurerai ; ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu ; où tu mourras, je mourrai et j'y serai enterrée. » Les deux femmes vinrent donc à Bethléhem, au commencement de la moisson des orges. Ruth se mit aussitôt à glaner des épis dans les champs, afin de subvenir à l'entretien de sa belle-mère. Il se trouva par hasard que la pièce de terre où elle s'arrêta appartenait à un parent de son beau-père, nommé Boaz. Celui-ci, apprenant qui elle était, la traita avec la plus grande bienveillance et lui permit de glaner dans ses champs, pendant toute la moisson. Sur le conseil de Naomi, Ruth sollicita en outre de Boaz et obtint la faveur de devenir son épouse, en vertu de la loi du lévirat[2]. Par suite, le patrimoine d'Élimélec, qui avait été vendu, fut racheté, afin que la propriété en fût assurée à sa postérité[3]. Enfin Ruth donna un fils à Naomi, Obed, qui devint le grand-père du roi David.

Il est impossible de savoir si le contenu de ce charmant petit roman repose sur un fond historique ou non. Il ne serait pas impossible que l'aïeule de David eût été une Moabite[4]. Il est certain que le but de notre livre est didac-

[1] Comp. Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 144 ss. — [2] Deut. XXV, 5—10. — [3] Comp. Lév. XXV, 25. — [4] Comp. I Sam. XXII, 3 s.

tique et non historique ; c'est un conte moral qui a pour but de justifier les mariages des Juifs avec des femmes étrangères. Voilà pourquoi l'héroïne de ce traité est une Moabite, une femme d'un pays voisin de la Judée, où les Juifs, après le retour de la captivité, cherchaient assurément un assez grand nombre d'épouses. D'après notre traité, Ruth possède toutes les vertus. Elle fait preuve d'un profond attachement pour sa vieille belle-mère, dont elle prend un soin vraiment filial. Elle s'attache au pays d'Israël comme au sien propre ; elle en fait sa patrie. Elle adopte même le culte israélite ; le Dieu de Naomi devient son Dieu. Elle veut être ensevelie dans la tombe de famille de son mari. Sa piété envers ce dernier éclate le mieux dans le mariage qu'elle contracte avec Boaz sur le conseil de Naomi, puisque de cette façon elle donne à son mari décédé et à sa belle-mère un descendant, qui perpétue la famille d'Élimélec. C'était là le devoir le plus sacré dans les anciens temps. On le voit, Ruth est une femme modèle. Elle est bien digne d'être considérée comme une vraie fille d'Israël. Une Juive de naissance n'aurait pas pu se conduire plus noblement qu'elle.

Voilà ce que l'auteur de notre opuscule cherche à faire ressortir sous les traits les plus frappants, afin de bien démontrer qu'il y a des femmes étrangères qui méritent d'être traitées comme des indigènes, et qu'on a tort de vouloir bannir de la Judée toutes celles qui ne sont pas d'origine juive. Il y a plus. Il fait voir que David, le roi le plus glorieux d'Israël, le roi selon le cœur de Dieu, avait eu pour aïeule une Moabite. Quelle faute, par conséquent, de prétendre contraire à la volonté de Dieu, comme le font Esdras, Néhémie et leurs partisans, l'union avec des femmes étrangères, quand celles-ci sont des personnes vraiment dignes ! Notre auteur, un homme de bon sens et de juste milieu, ne veut en effet nullement justifier tous les mariages mixtes, l'union matrimoniale des Juifs avec des étrangères quelconques, même indignes et idolâtres. Il veut dire qu'il faut tolérer ces mariages, quand les femmes sont vertueuses et

qu'elles adoptent le culte juif. Un langage aussi sensé dut faire une profonde impression. Ceux qui s'en laissèrent convaincre considéraient sans doute les adversaires de tout mariage mixte comme des fanatiques. Aussi les Juifs qui se réfugièrent dans la Samarie, pour se soustraire aux effets d'une telle intolérance, durent-ils penser qu'ils continuaient la véritable et saine tradition des pères, en opposition aux novateurs venus de la Babylonie.

Le vrai but du livre de Ruth n'a été compris que de nos jours. Son contenu étant fort simple, les théologiens juifs et chrétiens n'ont pas cru pouvoir se contenter du sens naturel du texte. Pourquoi, se disaient-ils, ce livre ferait-il partie de la Parole de Dieu, s'il n'avait pas à nous révéler quelque vérité divine ? Partant de cette conception, ils ont attribué à notre traité, comme au Cantique des Cantiques et à d'autres livres bibliques, un sens profond et mystique. Nous pensons qu'il n'est pas nécessaire de recourir à ces vues bizarres d'un autre âge, inspirées par des préjugés dogmatiques, pour justifier la place que notre livre occupe dans la Bible. C'est en réalité un complément fort précieux de la réforme d'Esdras. Il montre que le monde juif tout entier ne se laissa pas entraîner par l'esprit intolérant et exclusif de ce scribe ; il fait voir que le doctrinarisme et le particularisme étroits que celui-ci fit prévaloir au sein de sa nation n'empêchèrent pas les hommes impartiaux de juger plus sainement les faits, de constater que les Juifs n'avaient pas le monopole de la piété et de la vertu, qu'en dehors des limites bornées de la Judée il y avait des cœurs nobles et généreux. Nous apprenons par là que les mariages mixtes, combattus en bloc et avec acharnement par Esdras et ses collaborateurs, furent justifiés, non seulement du point de vue de la passion ou des intérêts, mais aussi de celui de la justice et de l'équité. L'auteur de notre livre plaçait au fond les liens spirituels de la religion au-dessus de ceux du sang ; il accordait plus d'importance à une conduite vraiment pieuse qu'à une généalogie correcte ; il devança le point de

vue évangélique, en vertu duquel il n'est pas nécessaire de descendre d'Abraham pour être un vrai fidèle[1].

Le *livre de Jonas* est également un conte ou une parabole et non de l'histoire. S'il est rangé au nombre des livres prophétiques, c'est parce que le héros qu'il nous présente est un prophète. Celui-ci est appelé Jonas, fils d'Amitthaï[2]. D'après II Rois XIV, 25, un prophète du même nom vécut du temps de Jéroboam II. Notre livre identifie évidemment les deux. Il raconte ce qui suit : Jonas reçoit, de la part de Dieu, l'ordre d'aller à Ninive, pour lui annoncer les châtiments qui l'atteindront, à cause de sa méchanceté ; mais il cherche à se soustraire à cette mission, en s'embarquant pour Tarsis (l'Espagne), dans la conviction que Jahvé, qui est compatissant et miséricordieux, pourrait se repentir après coup de ses menaces et épargner la ville coupable. Une grande tempête s'élève et expose à un naufrage le navire qui le porte. Les passagers tirent au sort pour savoir lequel d'entre eux est la cause de cette calamité, et le sort désigne Jonas. Lui-même propose qu'on le jette à la mer pour apaiser la tempête. Les marins, convaincus que c'est le seul moyen de salut, cèdent à ses instances, et aussitôt la mer se calme. Jonas est englouti par un gros poisson, dans le ventre duquel il passe trois jours et trois nuits et où il prononce un psaume d'actions de grâces, qui nous est transmis. Puis le poisson le dépose sur la plage, où l'ordre lui est réitéré de remplir sa mission. Il s'exécute et annonce à la ville coupable qu'elle sera détruite dans quarante jours. Alors tous les habitants, depuis le roi jusqu'aux animaux domesti-

[1] Le but et le sens du livre de Ruth n'ont même pas été compris par nombre d'exégètes modernes qui suivent la méthode strictement grammaticale et historique. Reuss en particulier a complètement fait fausse route à cet égard et appliqué à ce livre une interprétation tout à fait artificielle. L'explication que nous en avons donnée et la date de composition que nous lui assignons, sont fort bien justifiées dans les ouvrages spécieux déjà fréquemment cités de Kuenen, Cornill et Wildeboer, auxquels nous renvoyons pour les détails de la critique. — [2] Jon. I, 1.

ques, se soumettent à un jeûne et crient à Dieu pour obtenir le pardon, et Dieu se repent du mal qu'il avait résolu de leur faire. Jonas en est chagriné au point qu'il est dégoûté de la vie. Il construit hors la ville une cabane, pour s'y mettre à l'abri et attendre les événements. Or Dieu fait pousser à proximité un ricin, dont l'ombre procure à Jonas une grande joie; mais dès le lendemain il le fait de nouveau périr, et derechef le prophète désire de mourir. Alors Dieu lui dit : « Tu as pitié du ricin, qui ne t'a coûté aucune peine et que tu n'as pas fait croître, qui est né dans une nuit et qui a péri dans une nuit. Et moi je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle se trouvent plus de cent mille hommes qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche et des animaux en grand nombre ! » — Sur ces mots le livre se termine [1].

L'auteur doit avoir eu conscience qu'il ne racontait pas une histoire, mais un conte didactique ; car après la parole finale de Jahvé, qui semble exprimer le véritable but qu'il poursuit, il s'arrête net. Si c'était une histoire, elle serait inachevée ; du moment que c'est un morceau parénétique, c'est un tout complet. Jusqu'à ce jour, il est vrai, certains théologiens ont pris ce récit au pied de la lettre [2]. Il faut pour cela une forte dose, non de foi, mais de crédulité ; il faut admettre les miracles les plus étranges et supposer qu'un homme peut, pendant plusieurs jours, vivre à son aise dans l'estomac d'un animal, au point de chanter les louanges de Dieu. Il ne faut pas moins de simplicité pour croire que la prédication d'un prophète hébreu ait suffi pour convertir en un clin d'œil toute la population d'une immense ville où l'on parlait une tout autre langue que la sienne. D'ailleurs l'histoire assyrienne et celle d'Israël ne savent absolument rien d'un fait aussi remarquable. Tous les prophètes hébreux qui parlent de Ninive la présentent comme une ville foncièrement idolâtre. Nous ne relevons pas les autres traits d'in-

[1] Il se peut que II, 2—10 soit une addition postérieure : Nowack, à ce texte. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 85, note 2.

vraisemblance dont fourmille notre traité. Ce que nous venons de dire suffit pour orienter tout lecteur non prévenu[1]. Ajoutons cependant qu'il se pourrait que l'auteur n'eût pas inventé tout ce qu'il raconte, mais qu'il l'eût puisé dans la tradition populaire. Celle-ci s'occupait avec prédilection de légendes prophétiques, comme nous le voyons par de nombreux exemples qui nous sont conservés dans les livres historiques de l'Ancien Testament.

Touchant le but du livre, les savants diffèrent d'opinion. La première partie semble vouloir faire ressortir qu'aucun prophète ne saurait se soustraire à la mission que Dieu lui a confiée[2]. Il n'est pourtant pas certain que l'auteur ait poursuivi ce but. C'est la fin du livre qui paraît en renfermer la clef. Il ne faut pas perdre de vue que le trait caractéristique n'est pas que le prophète est contraint par Dieu de remplir sa mission, mais que cette mission consiste à prêcher la repentance à une ville païenne, pendant quelque temps même la principale ville ennemie d'Israël. C'est là quelque chose d'inouï. Jamais aucun prophète israélite n'a reçu pareil mandat. Il y a plus. Cette ville païenne profite de la prédication prophétique, comme le peuple hébreu est loin de l'avoir toujours fait; et Dieu lui pardonne. Les savants nombreux qui pensent que notre livre veut avant tout combattre le particularisme juif, suivant lequel Dieu accorderait ses faveurs exclusivement à Israël et ne réserverait aux peuples païens que ses rigueurs, nous semblent donc être dans le vrai; et Riehm a certainement tort de combattre ce point de vue[3]. Notre livre veut faire entendre que Jahvé n'est pas seulement le Dieu des Juifs, mais aussi celui des autres nations et qu'il fait miséricorde à tous les cœurs repentants, sans avoir égard à l'apparence des personnes. Il exprime donc une grande pensée chrétienne et dépasse

[1] Comp. Reuss, *Philosophie*, p. 565 ss.; le même, *Geschichte*, § 407 s.; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 437 ss.; Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism*, p. 314 ss. — [2] Riehm, *Einleitung in das A. T.*, II, p. 166. — [3] Endroit cité.

singulièrement l'ancienne alliance. Sa forme est sans doute bizarre et choque notre goût; il a même souvent servi de prétexte pour jeter le discrédit sur la Bible. Il avait par contre d'autant plus d'attrait pour l'antiquité superstitieuse, éprise du merveilleux. Mais si nous y regardons de près, nous reconnaîtrons qu'il reprend en quelque sorte la belle conception du Second Ésaïe qui assignait à Israël la mission d'être la lumière du monde, au lieu de jouir égoïstement de la connaissance du seul vrai Dieu et de n'avoir pour les autres nations qu'un orgueilleux dédain [1].

Il se peut que notre traité poursuive encore un autre but, celui d'expliquer la non-réalisation des prophéties qui annoncent la ruine des nations païennes. Après l'exil, les Juifs étaient préoccupés de cette question et portés à douter du caractère divin des anciens oracles. Notre livre cherche donc à montrer que Dieu, après avoir menacé certaines nations de la ruine, a pu ne pas exécuter ses menaces, parce que ces nations avaient changé de conduite. Les Juifs pouvaient croire d'autant plus facilement à un tel changement qu'ils étaient obligés de constater, dans leurs rapports avec les Perses et d'autres peuples étrangers, que ceux-ci, loin d'être aussi pervertis que les anciens prophètes l'avaient dit, possédaient au contraire de réelles vertus. De là à penser qu'ils s'étaient convertis, il n'y avait qu'un pas à faire. Notre opuscule semble en conséquence être aussi une apologie de la véracité des prophètes. Voilà pourquoi son héros est un prophète qui tient à la réalisation complète de ses paroles, au point qu'il aime mieux mourir que de voir qu'elles ont été démenties par les faits. En d'autres termes, ce livre veut sauvegarder l'autorité des prophètes, tout en convenant que tout ce qu'ils ont annoncé ne s'est pas réalisé à la lettre [2].

[1] Reuss, *Philosophie*, p. 567 ss.; le même, *Geschichte*, § 408; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 439 ss.; Cornill, *Einleitung*, p. 187; le même, *Prophetismus*, p. 168 ss.; Wildeboer, p. 394; Driver, p. 302 s.; Cheyne, *Founders*, p. 318 s.; Nowack, *Propheten*, p. 173 ss. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 86, note 4; Wildeboer, p. 393 s. Pour

CHAPITRE XXXV

PROPHÉTISME JUIF. JOËL

Dans le chapitre précédent, nous avons fait entendre que la lettre morte de la Loi étouffa l'esprit vivant du prophétisme. Il n'y a pas contradiction entre cette assertion et le chapitre actuel, dans lequel nous parlons d'un prophétisme *juif*. Car si nous possédons une série de documents qui peuvent être rangés sous cette rubrique, ils diffèrent beaucoup des anciens livres prophétiques. Ceux-ci sont généralement le produit d'un ministère actif, le résumé d'une prédication qui a quelquefois duré de longues années. Ceux-là sont au contraire de purs travaux littéraires, une simple imitation des écrits prophétiques d'autrefois; ce sont de véritables traités. Leurs auteurs n'étaient que des écrivains, des scribes, qui nous ont donné le résultat de leurs réflexions, non des prédicateurs populaires qui nous auraient transmis des pensées et des sentiments puisés dans la réalité de la vie. Voilà pourquoi la plupart de ces élucubrations manquent de clarté et de précision. On peut s'en convaincre en étudiant Ésaïe XXIV—XXVII et Zacharie IX—XIV, qu'il faut surtout ranger dans cette catégorie, mais au sujet desquels la critique n'est pas encore parvenue à faire la lumière pleine et entière. Celui de ces produits qui offre le plus de clarté, c'est le livre de Joël, que, pour cette raison, nous allons prendre en considération.

Ce livre commence par une description pittoresque d'une

justifier la place chronologique que nous assignons à notre opuscule, nous renvoyons aux ouvrages spéciaux : Reuss, *Philosophie*, p. 571 s.; le même, *Geschichte*, § 409 ; Kuenen, *Onderzoek*, § 85, note 3; Cornill, *Einleitung*, p. 186 s. ; Wildeboer, p. 391 s.

invasion de sauterelles et d'une grande sécheresse, qui ont complètement ruiné la végétation de la Judée et répandu la désolation parmi la population[1]. On n'a souvent voulu voir dans ce fléau que l'image d'une invasion d'armées ennemies; mais l'interprétation allégorique est erronée[2]. Le prophète y voit le prélude du jour de Jahvé, de ce jour de ravage du Tout-Puissant, de ce jour de ténèbres et de brouillards, de ce jour grand et terrible, que personne ne saurait soutenir[3]. Il croit donc devoir exhorter les prêtres à s'humilier devant Dieu, à publier un jour de jeûne, à convoquer les anciens et tous les habitants du pays au temple de Jérusalem, afin qu'ils reviennent à Dieu de tout leur cœur, avec des jeûnes, des pleurs et des lamentations, dans l'espoir qu'il se repentira de ses menaces et qu'il traitera de nouveau favorablement son peuple[4].

Le prophète, supposant que ses exhortations ont produit leurs fruits, fait à ce peuple de magnifiques promesses. L'Éternel, dit-il, est ému de jalousie pour son pays et il épargne Israël. Il leur enverra du blé, du moût et de l'huile, et ils seront rassasiés; il ne les livrera plus à l'opprobre parmi les nations; il mettra fin à la calamité présente, il fera tout reverdir, en envoyant la pluie en sa saison; il remplacera les années de disette par des années d'abondance; il fera des prodiges pour son peuple, qui ne sera plus jamais dans la confusion, qui saura que l'Éternel est au milieu de lui, qu'il est son Dieu et qu'il n'y en a point d'autre[5]. Après cela Jahvé répandra son esprit, l'esprit prophétique, sur tout Israël, sur les fils et les filles, sur les jeunes et les vieux, sur les serviteurs et les servantes; il y aura des prodiges dans les cieux et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée; le soleil se changera en ténèbres et la lune en

[1] I, 2—II, 11. — [2] Hitzig-Steiner et Reuss, à Joël II, 4—9; Kuenen, *Onderzoek*, § 69; Nowack, *Propheten*, p. 85 ss., 92 ss. — [3] Joël I, 15; II, 1 s., 11; III, 4; IV, 14. — [4] I, 13 s.; II, 12—17. — [5] II, 18—27. Comp. Nowack, à ce texte. Il est porté à considérer v. 21—23 comme une interpolation.

sang, avant l'arrivée du jour de Jahvé; mais quiconque invoquera le nom de l'Éternel sera sauvé ; le salut sera sur la montagne de Sion, à Jérusalem et parmi les réchappés que Dieu appellera[1]. En ce temps-là, Jahvé ramènera en effet les captifs de Juda et de Jérusalem ; tandis qu'il rassemblera toutes les nations pour entrer en jugement avec elles, parce qu'elles ont dispersé Israël, qu'elles se sont partagé son pays, qu'elles ont vendu les jeunes Hébreux comme esclaves. Ce sont surtout Tyr, Sidon et le pays des Philistins qui seront atteints de la vengeance divine, pour avoir pillé Jérusalem et vendu les enfants de Juda aux Ioniens ; leurs fils et leurs filles tomberont, à leur tour, au pouvoir des enfants de Juda, qui les vendront à la nation lointaine des Sabéens. L'Égypte et Édom seront ruinés, à cause des violences commises contre les enfants de Juda, et tous les autres pays voisins devront être jugés et châtiés par l'Éternel, à cause de la grandeur de leur méchanceté. C'est par des bouleversements extraordinaires du ciel et de la terre que Dieu exercera ce jugement, en faisant retentir de Sion et de Jérusalem sa voix rugissante ; mais il sera un refuge et un abri pour les enfants d'Israël, qui sauront qu'il est l'Éternel, leur Dieu, résidant à Sion, sa sainte montagne. Alors Jérusalem sera sainte et en repos, parce que les étrangers n'y passeront plus; Juda et Jérusalem seront toujours habités ; ils jouiront d'un sol fertile et d'une grande abondance de biens[2].

Les savants sont loin d'être d'accord quant à la date de composition du livre de Joël. Pendant longtemps, on l'a considéré comme le plus ancien de tous nos livres prophétiques. Et cette opinion a toujours encore ses partisans ; mais elle est sérieusement ébranlée, et ceux mêmes qui la soutiennent ne s'entendent pas sur la date en question. On a cherché à caser notre livre sous le règne de presque tous les rois de Juda, depuis le schisme jusqu'à la ruine de Jéru-

[1] III. — [2] IV.

salem. Parmi les savants qui le font descendre plus bas, les uns se sont arrêtés à la fin du VI^e^ siècle, les autres au V^e^, soit avant, soit après la réforme d'Esdras; quelques-uns sont même descendus jusqu'à l'an 200. C'est dire assez qu'il n'y a pas d'indices assez positifs dans notre livre pour fixer exactement la date de sa composition. Nous croyons pourtant que ceux-là ont raison qui la fixent à 400 environ.

D'abord il est certain que Joël écrivit après la ruine de Jérusalem : il parle des captifs de Juda et de Jérusalem[1]; il menace les peuples païens du jugement de Jahvé, parce qu'ils ont disséminé son héritage parmi les nations et partagé son pays[2]; il fait entendre que les étrangers ne pénétreront plus dans Jérusalem[3]. C'est alors que la menace spéciale dirigée contre l'Égypte et le pays d'Édom a sa raison d'être[4], puisque les dispositions malveillantes des Édomites envers les Juifs se manifestèrent surtout à l'époque de l'exil. L'allusion aux enfants de Juda qui ont été vendus comme esclaves aux Grecs[5], nous ramène également aux temps postexiliens. D'autres indices corroborent ce résultat : le temple de Jérusalem est reconstruit et le culte réorganisé[6]; Jérusalem et la Judée sont habitées[7]; celle-là est même entourée d'un mur[8]. Il faut donc descendre, non seulement jusqu'à l'époque de la Restauration, mais même jusqu'après celle de Néhémie, le restaurateur du mur d'enceinte de Jérusalem. Cela nous explique pourquoi notre prophète ne fait aucune allusion au royaume d'Israël ou à la royauté de Juda, mais identifie Juda avec Israël[9] et ne connaît d'autres chefs que les anciens et les prêtres[10]. Le genre de notre livre diffère aussi sensiblement de la prophétie d'autrefois. Jusqu'à Malachie, les prophètes ont avant tout réprimandé Israël et Juda et leur ont reproché des forfaits précis. Ici on ne trouve rien de pareil. Joël exhorte bien à la repentance[11], mais sans relever aucun péché spécial, dont il y aurait lieu de se

[1] IV, 1. — [2] V. 2. — [3] V. 17. — [4] V. 19. — [5] V. 6. — [6] I, 9, 13 s.; II, 14—17. Comp. IV, 16 s. — [7] I, 2; II, 1, 15 s. — [8] II, 9. — [9] II, 27; IV, 1 s., 16. — [10] I, 2, 9, 13 s.; II, 17. — [11] II, 12 s.

corriger. Il ne relève ni des transgressions de la loi morale, à l'instar des grands prophètes d'avant l'exil, ni des transgressions de la loi rituelle, comme l'a fait Malachie. Il ne dirige pas non plus la moindre polémique contre l'idolâtrie, polémique si fréquente chez tous les prophètes, jusqu'à la fin de l'exil. Cela suppose une époque où le jahvisme régnait d'une manière incontestée, où le culte était correctement célébré et où la loi morale ne jouait qu'un rôle subordonné. Nous sommes ainsi ramenés à l'époque où la réforme d'Esdras, basée sur le Code sacerdotal, avait produit son effet. Il faut remarquer en outre que la repentance exigée par notre prophète consiste principalement à jeûner, à pleurer et à se lamenter[1]. Nous ne trouvons la même association d'idées que dans le livre récent d'Esther[2]. A côté de cette manifestation caractéristique de la piété juive, notre auteur accorde le plus d'importance aux offrandes et aux libations faites à Jahvé[3]. Ajoutons que les peuples païens sont ici simplement les objets de la colère divine, et que tous les Juifs indistinctement sont les favoris de Dieu, par le seul fait qu'ils font partie du peuple de Jahvé[4]. Nous avons là devant nous le point de vue ritualiste et formaliste, étroit et particulariste, qui dominait le judaïsme après la réforme d'Esdras. Disons enfin que notre livre forme une transition évidente entre l'ancienne prophétie, à laquelle il a emprunté un assez grand nombre de traits, et l'apocalypse, qui remplacera bientôt la prophétie[5].

Le livre de Joël, comme la plupart des produits postexiliens du même genre, est une preuve évidente de l'infériorité du prophétisme de notre période. Ce livre, loin de s'élever au point de vue supérieur et universaliste de celui de Ruth et de Jonas, est au contraire inspiré par les conceptions étroites qui dominèrent le judaïsme vulgaire. Le Dieu de

[1] II, 12. — [2] Esth. IV, 3. — [3] Joël I, 9, 13; II, 14. — [4] III, 1 s. — [5] Merx, *Die Prophetie des Joel*, p. 1 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 68 s.; Cornill, *Einleitung*, § 28; Wildeboer, p. 398 ss.; Nowack, *Propheten*, p. 88 ss.

Joël ressemble singulièrement à l'ancien Jahvé qui ne s'occupe que de son peuple particulier, dont le pouvoir est limité au petit pays de Canaan, qui ne s'inquiète pas de ce qui se passe au dehors, qui n'a que des malédictions ou des châtiments pour les nations païennes. La cause profonde des vues bornées de ce prophétisme, c'est l'influence du légalisme qui faisait croire à la plupart des Juifs qu'ils étaient bien supérieurs au reste du monde et qu'ils méritaient seuls les bénédictions divines, parce que seuls ils connaissaient la Loi de Dieu et étaient capables de la mettre en pratique[1]. Si le conte de Jonas présente un prophète comme type de l'étroitesse, il n'a donc pas tiré cette image de l'air ; il l'a simplement empruntée au prophétisme décadent de son époque, qui partageait le mesquin particularisme d'autrefois. Celui-ci n'aura jamais été dépassé que par un petit nombre d'esprits d'élite. Il ne faut pas s'en étonner outre mesure. L'histoire des origines du christianisme prouve assez combien le particularisme est resté enraciné jusque fort tard dans la masse du peuple juif et quelle résistance il opposa à l'universalisme chrétien prôné par l'apôtre Paul. Le judéo-christianisme, l'incarnation du particularisme juif au sein de l'Eglise apostolique, se distinguait précisément du paulinisme par le fait qu'il ne savait pas franchement adopter les principes universalistes renfermés dans l'Évangile de Jésus-Christ.

CHAPITRE XXXVI

HISTORIOGRAPHIE JUIVE. LES CHRONIQUES

Nous avons déjà rencontré des preuves nombreuses que le sens historique n'existait pas plus en Israël que dans toute l'antiquité. Si l'on compare entre eux les mor-

[1] Comp. Stade, II, p. 208 ss.

ceaux parallèles des différentes sources du Pentateuque ou des livres suivants de la Bible hébraïque, on se convainc sans peine que les Israélites ont successivement transformé l'histoire passée de leur nation et l'ont façonnée, à chaque période, suivant les conceptions, les institutions et les usages du moment. La preuve la plus caractéristique de cette tendance nous est fournie par les Chroniques, composées à l'époque où nous sommes arrivés. En comparant ces livres avec les textes parallèles des documents plus anciens, on peut, mieux qu'ailleurs, constater jusqu'où a été poussée cette action transformatrice. Nous ne nous livrerons pourtant pas à une comparaison complète de ce genre, qu'on trouve dans tout bon commentaire. Nous nous en tiendrons à quelques traits généraux et particulièrement caractéristiques.

Il est inutile de s'arrêter à I Chroniques I—IX. Ces chapitres ne renferment guère autre chose que des généalogies sur la plupart des tribus israélites, principalement sur celles de Juda, de Benjamin et de Lévi, qui avaient le plus d'intérêt pour les Juifs postexiliens. Ces généalogies, partiellement empruntées à celles qui sont dispersées dans les livres bibliques plus anciens et sans doute aussi à d'autres sources, ne sont assurément pour la plupart que de purs produits de l'imagination, comme tant d'autres morceaux des Chroniques. Nos chapitres ne sont en somme qu'un pêle-mêle incohérent de noms propres, où la critique a bien de la peine à voir clair [1].

I Chroniques X reproduit, avec quelques variantes, le récit de la mort de Saül, tel que nous le lisons dans I Samuel XXXI. Puis l'auteur ajoute que Saül mourut, parce qu'il s'était rendu coupable d'infidélité envers Jahvé, en n'observant pas sa parole et en consultant ceux qui évoquent les morts, au lieu de le consulter; que Dieu le fit mourir à cause de cela et transféra la royauté à David, fils d'Isaï [2]. Ainsi cet auteur ne sait rapporter que la mort du

[1] De Wette-Schrader, § 224; Wellhausen, *Prolegomena*, p. 217 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 434 s., 451 s., 482 ss. — [2] I Chron. X, 13 s.

premier roi d'Israël, qui s'était acquis de si grands mérites, en formant des différentes tribus hébraïques, divisées et affaiblies, une seule nation et en infligeant, avec leur concours, une série de défaites aux Philistins, devenus les maîtres d'une grande partie de la Palestine. Et de cette mort même, qui fut celle d'un héros, dont le sang coula pour la défense de la patrie, il fait le châtiment mérité d'une infidélité fort imaginaire. D'un autre côté, il dit que Jahvé, après avoir fait mourir Saül, transféra la royauté à David. La vie de flibustier de celui-ci, son alliance avec les Philistins, alors les plus grands ennemis d'Israël, son élévation à la royauté de Juda avec leur appui et à la suite des avances qu'il avait faites aux anciens de Juda, ses luttes avec Ischboscheth et les intrigues d'Abner, qui eurent pour but d'étendre le pouvoir de David sur les tribus du Nord, soumises à Ischboscheth, enfin le meurtre de ce dernier par deux de ses officiers, tous ces faits sont passés sous silence. Au lieu de l'action fort humaine et du cours naturel des choses, on nous parle exclusivement de l'intervention divine. Nous avons ici un premier échantillon de l'exposition fictive que nous trouvons dans beaucoup de parties des Chroniques et qui altère les faits, soit en les taisant, soit en les transformant.

Nous rencontrons ensuite la reproduction de II Samuel V, 1—10, dont les premiers versets nous informent que tout Israël fut représenté par les anciens auprès de David, pour lui conférer la royauté[1]. Plus loin on rapporte au contraire que des guerriers de chaque tribu, au nombre de 350,000, se rendirent dans ce but auprès de lui[2]. Il est bien dommage que tous ces soldats ne se soient pas montrés plus tôt, quand il s'agissait de combattre les Philistins. Mais nous n'en trouvons pas trace, pour la bonne raison qu'ils n'ont jamais existé que dans l'imagination des générations postérieures, dénuées d'une saine notion de l'histoire passée. Une notice

[1] XI, 1—9. — [2] XII, 23 ss.

semblable, qui énumère les hommes vaillants de toutes les tribus israélites descendus auprès de David à Tsiklag, pour se ranger de son côté et former une véritable armée autour de lui[1], n'a guère plus de valeur historique[2]. On y parle de guerriers dont le plus petit pouvait s'attaquer à cent hommes et le plus grand à mille[3]. N'est-ce pas nous transporter dans le domaine de la fable? David est déjà considéré là par tout le monde comme le roi légitime d'Israël, ce qui est impossible. On va jusqu'à dire que de nombreux Benjaminites s'attachèrent alors à lui[4]. Ceux-ci étaient en réalité fort dévoués à Saül. On met aussi un langage très pieux dans la bouche de David et des hommes qui viennent lui promettre fidélité[5]. Quel contraste entre cette relation et l'ancienne, d'après laquelle David n'était entouré que de soudards et ne vivait que de brigandage!

Le récit de la translation de l'arche sainte à Jérusalem[6] est tellement complété dans les Chroniques qu'il se présente sous un jour tout nouveau[7]. On remarquera en particulier que les prêtres, appelés fils d'Aaron, et les lévites y jouent un grand rôle, tandis que, dans l'ancienne narration, ils ne brillent que par leur absence. Cette transformation et d'autres ont été inspirées au Chroniste par la conviction que tout le Pentateuque était mosaïque et avait de tout temps servi de règle en Israël. On constate, d'un autre côté, que de II Samuel XI et XII il n'a conservé que le premier et les trois derniers versets, concernant le siège et la prise de Rabba[8]. Le reste de ces chapitres, qui rapporte l'adultère de David avec Bathschéba et le meurtre d'Urie, est soigneusement passé sous silence. Il en est de même des chapitres très circonstanciés qui racontent l'inceste et la mort d'Amnon, assassiné par Absalom, la révolte de celui-ci et toutes les tristes conséquences qui s'ensuivirent[9]. Les générations postérieures, qui avaient fort idéalisé la personne, la maison

[1] V. 1—22. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 31, note 12. — [3] I Chron. XII, 14. — [4] V. 2 ss., 16. — [5] V. 17 s. — [6] II Sam. VI. — [7] I Chron. XIII; XV s. — [8] XX, 1—3. — [9] II Sam. XIII—XX.

et le règne de David, avaient soin d'effacer du tableau ces ombres, qui gâtaient leur idéal.

Les lacunes signalées sont comblées par une série de chapitres tout nouveaux, où l'on attribue à David des préparatifs extraordinaires pour la construction du temple et une réorganisation grandiose du personnel sacré[1]. Comme les documents vraiment historiques de la Bible ne renferment pas la moindre trace de tout cela et le contredisent même, ces chapitres ne méritent pas de confiance[2]. La quantité de métal précieux que David aurait amassée pour le but indiqué, est estimée par Reuss à trente-deux milliards de francs[3]. Ce trait ne suffit-il pas pour montrer que l'auteur de nos récits ignorait les faits réels de l'histoire et nous donne, à leur place, des produits de son imagination ? Il prétend que, sous ce roi, il y avait trente-huit mille lévites en fonctions et de nombreux prêtres, divisés en vingt-quatre classes[4]. Nous savons au contraire que, pendant tout son règne, David n'employa que quelques prêtres et qu'en dehors d'eux il n'est jamais question de lévites formant une caste à part et chargés d'un service spécial au sanctuaire. Ces milliers de lévites cadrent très bien avec les milliards de tout à l'heure, mais ils concordent tout aussi peu avec l'histoire et sont également une colossale fiction. Les Chroniques s'écartent à tel point des faits, quand elles ne reposent pas sur les données des livres bibliques plus anciens, que nous ne saurions non plus considérer comme historique l'organisation de l'armée dont on y honore David[5]; car nous n'en trouvons nulle trace ailleurs. De même il faut regarder comme inauthentiques les prières et les discours mis dans la bouche de ce roi, à la fin du premier livre des Chroniques[6]; car ils supposent les préparatifs que ce roi aurait faits en vue de la construction du temple et diffèrent

[1] I Chron. XXII—XXVI. — [2] Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 31, note 9 s. — [3] Reuss, à I Chron. XXII, 14. Comp. le même, à I Chron. XXIX, 4; Kuenen, *Onderzoek*, § 31, note 8. — [4] I Chron. XXIII s. — [5] XXVII. Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 31, note 11. — [6] XXVIII s.

complètement des récits plus anciens sur la fin du règne de David et l'avènement de Salomon.

Le récit historique de I Rois I nous apprend que l'intrigue joua le rôle principal dans le choix du successeur de David. Il y avait deux partis en présence, et c'était à qui s'y prendrait le plus habilement pour faire triompher son candidat. David était trop âgé pour avoir encore une volonté. Il aimait sincèrement Adonia et pensait sans doute qu'il deviendrait son successeur. Les partisans les plus influents de ce prince, auquel, en sa qualité d'aîné, la couronne revenait de droit, étaient Joab, le général en chef de l'armée, et Abiathar, le premier prêtre de la cour. Mais Bathschéba avait intrigué en faveur de son fils Salomon et intéressé à sa cause le prophète Nathan, ancien précepteur du jeune prince, Benaïa, le chef de la garde du corps, et Tsadok, le second prêtre de la cour. Ce dernier parti l'emporta sur l'autre. Les Chroniques passent sous silence ces faits qui portent si visiblement l'empreinte de l'historicité, pour présenter l'avènement de Salomon sous un jour tout idéal. D'après elles, David céda le trône à Salomon, parce que Dieu l'avait choisi pour y monter, ainsi que pour construire un temple en son honneur[1]. On le voit, la fiction remplace de nouveau l'histoire et, sous l'influence de l'esprit théocratique, les faits sont idéalisés au point d'être tout à fait méconnaissables.

Les Chroniques passent également sous silence I Rois II, ce chapitre peu édifiant qui renferme le testament politique de David et relate les moyens violents employés par Salomon pour raffermir son trône. Ce chapitre et le précédent pouvaient difficilement y figurer, parce que leur contenu est en complet désaccord avec l'exposition de nos livres[2]. Le premier morceau de I Rois pris en considération dans la nouvelle histoire d'Israël est celui qui rapporte le sacrifice que Salomon fit à Gabaon, la vision que Dieu lui accorda à cet

[1] XXII, 6 ss.; XXVIII, 1 ss.; XXIX, 1 ss. — [2] Il est particulièrement instructif de comparer I Rois II, 1 ss. avec I Chron. XXVIII, 1 ss.

endroit et la sagesse dont il fut revêtu [1]. Plusieurs modifications caractéristiques sont à relever dans la dernière rédaction. Le Chroniste déclare que la tente d'assignation faite dans le désert par Moïse se trouvait à Gabaon, de même que l'autel d'airain confectionné par Betsaleel [2]. L'ancien récit ignore ces détails. Il dit au contraire que, tant que le temple de Jérusalem n'était pas construit, le peuple sacrifiait à Jahvé sur les hauts lieux [3]. Le Chroniste devait rejeter ce fait, puisque, dès les temps mosaïques, il ne reconnaît qu'un seul sanctuaire légitime en Israël, le tabernacle du désert. En vertu de ce même point de vue, il efface le dernier renseignement du vieux récit d'après lequel Salomon, revenu de Gabaon à Jérusalem, y offrit des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces [4]. Comme pour lui le seul culte légal, avant la construction du temple, est celui de la tente d'assignation, les sacrifices de Salomon que nous venons de mentionner sont entachés d'hérésie : il fait disparaître l'hérésie dans son histoire épurée. Plus loin le Chroniste passe sous silence I Rois III, 16—V, 14 et XI, parce que le premier de ces récits parle de choses purement profanes et le second, de faits compromettants pour la mémoire de Salomon. Quiconque voudra comparer attentivement les récits concernant la construction et la dédicace du temple, remarquera sans peine une série de modifications qui ont été apportées à l'ancienne relation, afin de la rendre conforme au point de vue moderne et orthodoxe des Chroniques, sans parler de certaines exagérations et autres traits de ce genre [5].

A partir du schisme, les Chroniques ne prennent plus en considération que l'histoire du royaume de Juda, parce qu'elles furent composées à une époque où les Samaritains étaient considérés par les Juifs comme de vils hérétiques ; et comme on était incapable de se représenter le passé

[1] I Rois III, 4—15 ; II Chron. I, 2—13. — [2] II Chron. I, 3, 5 s. Comp. I Chron. XVI, 39 ; XXI, 29. — [3] I Rois III, 2. — [4] I Rois III, 15. Comp. II Chron. I, 13. — [5] Comp. II Chron. II, 1—VII, 10 avec I Rois V, 15—VI, 38 et VII, 13—VIII, 66.

autrement que d'après l'image du présent, leurs ancêtres étaient tenus pour une nation infidèle, qui ne faisait pas partie du véritable Israël. Aussi nous est-il dit, dans notre relation, que les prêtres et les lévites quittèrent ce royaume schismatique, pour se rendre à Jérusalem, abandonnant leurs banlieues et leurs propriétés, parce que Jéroboam et ses successeurs les empêchèrent de remplir leurs fonctions comme prêtres de Jahvé et qu'ils établirent des prêtres pour les hauts lieux, pour les boucs et pour les veaux qu'ils avaient faits; que les autres sujets de ce royaume qui avaient à cœur de chercher Jahvé suivirent les lévites à Jérusalem et donnèrent ainsi de la force au royaume de Juda [1]. Une fois de plus, on suppose donc ici que les théories du Code sacerdotal s'étaient réalisées dès les anciens temps, que les prêtres et les lévites formaient des corporations distinctes, ayant leurs territoires dans les différentes tribus d'Israël. On part également de l'idée que le royaume d'Éphraïm était complètement idolâtre et qu'il fallait se rendre à Jérusalem pour adorer le vrai Dieu; car les boucs désignent, dans le langage postérieur, des idoles ou des démons [2]. Nous savons au contraire qu'on adorait Jahvé aussi bien en Israël qu'en Juda, et que c'est lui qui fut vénéré sous la figure du taureau. Tout prouve que les deux royaumes se trouvaient absolument au même niveau religieux et moral. Le parti jahviste d'autrefois, loin de se placer au point de vue du Chroniste, prétendait que le royaume du Nord était le véritable Israël et que celui de Juda devait se rattacher à lui [3]. C'est bien là, et non en Juda, que le prophétisme prit son premier essor; c'est là que nous trouvons Élie et Élisée, ainsi que les grandes écoles de prophètes de leur temps. Si le Chroniste avait pris pour guide les anciennes sources au lieu de les accommoder aux idées courantes, il y aurait trouvé la preuve que l'état religieux de Juda sous Roboam laissait autant à désirer que celui d'Israël [4]. Mais il eut soin

[1] II Chron. XI, 13—17. — [2] Comp. Baudissin, I, p. 136 ss.; Dillmann, à Lév. XVII, 7. — [3] Deut. XXXIII, 7. — [4] I Rois XIV, 22—24.

de passer ces données sous silence. Comme il fallait pourtant justifier théocratiquement l'invasion de Schischak, qui eut lieu sous le règne de Roboam, il imagina, pour le besoin de sa cause, que ce roi, après avoir été fidèle pendant trois ans, abandonna la Loi de Dieu et tout son peuple avec lui[1]. Ainsi tout à l'heure Juda était un peuple entièrement fidèle, parce que les théories du Chroniste l'exigeaient; maintenant qu'elles veulent que la même nation soit tout à fait infidèle, notre auteur n'hésite pas à la présenter comme telle. Il se soucie aussi peu de psychologie que d'histoire et ne se doute pas que tout un peuple ne peut pas, du jour au lendemain, changer complètement de caractère et de conduite.

Les mêmes procédés se retrouvent dans la suite des Chroniques. Elles nous fournissent sur Abiam ou Abia, comme on dit ici, un récit parallèle à l'ancienne relation, plus étendu qu'elle, mais invraisemblable partout où il en diffère et dominé par les théories sacerdotales que nous avons rencontrées tout à l'heure[2]. Cette dernière relation ne rapporte qu'une donnée sur le compte d'Abiam, à savoir qu'il se livra aux mêmes péchés que son père Roboam[3]. La nouvelle soutient tout le contraire. Elle affirme d'abord qu'Abiam engagea des hostilités contre Jéroboam avec une armée de quatre cent mille hommes d'élite, et que l'armée ennemie se composait de huit cent mille hommes de choix[4]. Ainsi, sur un territoire en partie inculte et de l'étendue d'une province moyenne de la France, on aurait disposé d'une armée aussi nombreuse que celle de la France entière! Puis on prête à Abiam un discours qu'il aurait adressé, du haut du mont Tsemaraïm, à l'armée adverse, pour lui faire entendre qu'il était le roi légitime et que Jéroboam n'était qu'un usurpateur; de plus, que les fils d'Aaron et les lévites, chassés du royaume d'Israël, formaient seuls le vrai sacerdoce et que dans le royaume de Juda seul on offrait à Dieu

[1] II Chron. XI, 17; XII, 1 ss. — [2] XIII. — [3] I Rois XV, 3. — [4] II Chron. XIII, 2 s.

le culte légal[1]. Le but de ce discours est de montrer que le légalisme du royaume de Juda lui valait de grands avantages ; car la conclusion de tout le récit est que les Judéens fidèles infligèrent aux Israélites infidèles une sanglante défaite, leur tuant cinq cent mille hommes et leur prenant une série de villes[2]. Béthel aurait été de ce nombre[3]. Mais rien ne prouve qu'il fut jamais au pouvoir des Judéens. La fin du récit ressemble au reste. Il y est dit que Jahvé frappa Jéroboam, qui mourut, tandis qu'Abiam devint puissant[4]. D'après I Rois XV, 9, Jéroboam survécut au contraire à Abiam. Pour le besoin de sa cause, le Chroniste fait aussi de Roboam un jeune homme craintif, au moment de monter sur le trône[5], après avoir rapporté que ce roi avait quarante et un ans lors de son avènement[6].

Les Chroniques ne se contentent pas non plus de reproduire au sujet d'Asa les notices de I Rois[7], mais nous fournissent des renseignements supplémentaires qui paraissent bien peu historiques. Elles prétendent que ce roi fit disparaître les hauts lieux[8], contrairement à l'ancienne relation, qu'elles reproduisent[9]. Elles racontent une guerre qu'il aurait soutenue, avec trois cent mille guerriers de Juda et deux cent quatre-vingt mille de Benjamin, contre une armée éthiopienne d'un million d'hommes, qui fut entièrement détruite[10]. Ce récit ne paraît reposer sur aucun fond historique, et beaucoup de traits qu'il renferme sont positivement faux. Le nombre des guerriers de part et d'autre et l'extermination complète des Éthiopiens sont tout à fait incroyables. Et comment ceux-ci pouvaient-ils venir en Palestine, séparés qu'ils en étaient par la puissante Égypte ? Plus loin nous apprenons qu'Asa, pour repousser une attaque du roi d'Israël Baescha, invoqua le secours du roi de Syrie[11]. Cela aurait-il été nécessaire, s'il avait pu disposer de troupes

[1] V. 4—12. — [2] V. 13 ss. — [3] V. 19. — [4] V. 20 s. — [5] V. 7. — [6] XII, 13. Comp. I Rois XIV, 21. — [7] XIV, 1 ; XV, 16—18 ; XVI, 1—6, 11—13. Comp. I Rois XV, 11—24. — [8] XIV, 2, 4. — [9] XV, 17. — [10] XIV, 7—14. — [11] XVI, 1 ss.

assez nombreuses pour exterminer la formidable armée de l'Éthiopie ? On suppose en outre que toute la tribu de Benjamin était soumise à Juda, bien que nous apprenions, en même temps, que le royaume d'Israël s'étendait presque jusqu'aux portes de Jérusalem [1].

Les Chroniques renferment sur le règne de Josaphat un premier chapitre qui n'a pas de parallèle dans l'ancienne relation [2]. Nous y rencontrons d'abord l'assertion invraisemblable que ce roi établit des garnisons dans les villes d'Éphraïm prises précédemment par Asa [3]. On dit ensuite qu'il fit disparaître de Juda les hauts lieux [4], contrairement à ce que nous apprendrons un peu plus loin selon le récit des Rois [5]. Josaphat étant présenté comme particulièrement fidèle, la théorie de la rémunération exigeait qu'il fût extraordinairement heureux et prospère ; aussi, suivant son habitude, le Chroniste arrange les faits en conséquence, mais trahit son procédé par l'évaluation de l'armée de Josaphat à un million soixante mille hommes [6]. Il rapporte que ce roi envoya des lévites et des prêtres dans toutes les villes de Juda, pour instruire le peuple dans la Loi de Jahvé [7]. Cela suppose l'existence du Pentateuque, qui ne fut formé qu'après l'époque d'Esdras, et celle du sacerdoce tel qu'il ne fut organisé qu'après l'exil. Notre rédacteur raconte l'expédition d'Achab et de Josaphat, comme le fait I Rois [8], mais ajoute qu'un prophète blâma le roi de Juda de s'être allié au méchant roi d'Israël [9]. C'est la haine des Juifs contre les Samaritains qui inspira ce trait, dont l'ancienne histoire ne sait rien. Puis le Chroniste attribue à Josaphat une réforme de l'administration de la justice et une tournée missionnaire, depuis Beerschéba jusqu'à la montagne d'Éphraïm, dans le but de ramener tout le monde au vrai Dieu [10]. Mais comme il suppose, non seulement la division du sacerdoce en prêtres et en lévites, mais l'existence d'un

[1] XVI, 1. — [2] XVII. — [3] V. 2. — [4] V. 6. — [5] XX, 33. Comp. I Rois XXII, 44. — [6] XVII, 3–6, 10–19. — [7] V. 7–9. — [8] XVIII. Comp. I Rois XXII, 2–35. — [9] XIX, 1–3. — [10] V. 4–11.

grand prêtre à leur tête [1], il faut croire qu'il a transporté dans les anciens temps l'organisation judiciaire de son époque. Un autre passage raconte que les Moabites, les Ammonites et les habitants de la montagne de Séir marchèrent contre Josaphat et n'étaient plus qu'à une distance relativement petite de Jérusalem, quand on y apprit cette invasion ; que le roi piétiste, au lieu de rassembler en toute hâte sa formidable armée, fut saisi de frayeur ; qu'il publia un jeûne par tout Juda ; qu'on vint à Jérusalem de toutes les villes, avec les femmes et les petits enfants ; que le roi se rendit dans l'assemblée et y prononça une prière, qui nous est rapportée textuellement, comme si elle avait été sténographiée ; qu'un lévite prophète prit ensuite la parole pour rassurer tout le monde, au nom de Jahvé, en annonçant que Dieu combattrait à la place de son peuple ; que les lévites entonnèrent les louanges de Jahvé ; que le lendemain seulement l'armée se mit en marche, précédée des chantres, qui étaient revêtus de leurs ornements sacrés et qui célébraient la miséricorde de Dieu ; qu'elle trouva les ennemis, qui s'étaient entretués, morts jusqu'au dernier ; qu'on n'eut donc qu'à amasser le riche butin, opération qui demanda trois jours ; qu'on s'en retourna à Jérusalem, comme on était venu, en véritable procession [2]. Tout ce récit peut paraître fort édifiant à une certaine piété ; mais il suffit d'avoir un brin de sens historique pour comprendre qu'il est invraisemblable d'un bout à l'autre. D'après les Chroniques, l'insuccès des expéditions maritimes de Josaphat fut un châtiment qui l'atteignit à cause de son alliance avec Achazia, ce qui ne concorde pas avec l'ancienne relation [3].

Sur le roi Joram de Juda, les Chroniques savent également nous fournir plusieurs renseignements nouveaux, mais fort peu dignes de foi. Elles ne se contentent pas de reproduire le texte des Rois qui le concerne [4] ; elles l'accusent en outre d'avoir tué tous ses frères [5]. Elles racontent aussi

[1] V. 8, 11. — [2] XX, 1—30. — [3] V. 35—37. Comp. I Rois XXII, 49 s. — [4] XXI, 5—10. Comp. II Rois VIII, 16—22. — [5] V. 2—4.

qu'un écrit d'Élie lui parvint et le menaça d'une grave maladie d'entrailles, comme châtiment du meurtre de ses frères et de l'idolâtrie qu'il avait introduite dans son royaume; que cette prédiction se réalisa et que Jahvé suscita contre ce roi infidèle les Philistins et les Arabes, qui montèrent contre Juda, pillèrent toutes les richesses de la maison du roi et emmenèrent ses fils et ses femmes, en sorte qu'il ne lui resta d'autre fils que Joachaz ou Achazia, son cadet[1]. Notre auteur croyait-il Élie contemporain de Joram? Dans ce cas, il s'est mis en contradiction avec l'ancienne narration, d'après laquelle Elie quitta ce monde avant l'avènement de Joram[2]. Ou bien pensait-il que le prophète envoya sa missive du ciel? Alors nous sommes une fois de plus fixé sur la valeur de ses renseignements. Ce qui achève de prouver que le Chroniste substitue de nouveau un pur roman à l'histoire, c'est que celle-ci nous apprend qu'après la mort de Joram sa famille était au grand complet[3]. Mais les générations postérieures sentaient le besoin de noircir le plus possible le mari d'Athalie; et après avoir renchéri sur ses forfaits, il fallait conséquemment en faire de même touchant les malheurs ou les justes châtiments qui l'atteignirent.

L'ancien récit relatif à la révolution provoquée par Jéhoïada, pour renverser Athalie du trône, rapporte que ce prêtre en chef eut pour principaux auxiliaires la garde royale, qui remplissait un rôle important au temple, où elle entourait le jeune Joas[4]. Comme les lois récentes du Pentateuque interdisent à tout laïque l'accès du sanctuaire, le Chroniste, pour rendre parfaitement légal tout ce qui se passa lors de cette révolution, assigne le rôle principal aux prêtres et aux lévites[5], qui ne brillent que par leur absence dans la relation primitive. Il affirme même formellement

[1] V. 11—20; XXII, 1. — [2] II Rois III, 11. — [3] X, 13 s.; XI, 1. Dans le premier de ces textes, il est formellement question des frères d'Achazia. Le Chroniste, pour ne pas se contredire, en fait des neveux : II Chron. XXII, 8. — [4] II Rois XI, 4 ss. — [5] II Chron. XXIII, 1 ss.

que Jéhoïada défendit l'entrée du temple à tout le monde, excepté aux prêtres et aux lévites [1]. Comme toujours, les faits historiques sont sacrifiés à la théorie sacerdotale des temps postexiliens. D'après la double narration que nous venons d'entendre, le culte de Jahvé ne fut pas interrompu un seul instant au temple de Jérusalem, sous le règne d'Athalie. Un peu plus loin, le Chroniste affirme au contraire qu'Athalie et ses fils avaient ravagé le temple et fait servir au culte des Baals tous les objets sacrés, en sorte que Joas fut obligé de tout restaurer [2].

En continuant cette étude comparative jusqu'à la fin, nous pourrions ajouter à toutes les observations précédentes une foule d'autres semblables. Mais ce que nous venons de dire suffit pour orienter le lecteur et lui permettre de poursuivre lui-même cette étude. Elle le convaincra que les Chroniques n'ont qu'une faible valeur historique. D'un autre côté, il faut reconnaître qu'elles répondaient aux besoins religieux de l'époque qui les produisit et qu'elles ont exercé une puissante influence sur les générations suivantes. De même qu'après la promulgation du code deutéronomique on crut devoir retravailler, suivant les principes qui y sont contenus, l'ancienne histoire d'Israël [3], de même, après la promulgation du Code sacerdotal, la nécessité se fit sentir de reviser encore une fois cette histoire, en lui appliquant les principes de la nouvelle législation. Tandis que la rédaction deutéronomiste condamne presque tout le passé d'Israël, en le rapportant assez fidèlement, notre rédaction, inspirée par la conviction que le Pentateuque était mosaïque, idéalise le passé, en cherchant à montrer que la Loi fut généralement suivie dès l'origine [4]. Et l'influence de cette fiction a été si puissante qu'elle a duré jusqu'aux temps modernes. La critique a seulement reconnu de nos jours le caractère peu historique de nos livres, qui, pendant plus de deux mille

[1] V. 6. — [2] XXIV, 7. — [3] Chap. XXIV, § 2 de cette Histoire. — [4] Stade, I, p. 18 s.; Smend, *Religionsgeschichte*, p. 424, note 1; Kuenen, *Onderzoek*, I, p. 518 ss.

ans, ont servi de base à l'exposition de l'histoire d'Israël, d'autant plus qu'en se laissant guider par eux et par les lois les plus nombreuses du Pentateuque, tout semblait concorder. Et comme les autres livres historiques de la Bible sont fréquemment en désaccord avec ce point de vue, on n'en usait qu'en les corrigeant d'après la relation plus récente et plus orthodoxe. C'est ainsi que la véritable intelligence de l'histoire d'Israël et du développement progressif de sa religion est restée fermée depuis Esdras, le promulgateur du Code sacerdotal, jusqu'à ces derniers temps. Nous savons par contre maintenant que les Chroniques ont beaucoup altéré l'histoire du passé et qu'elles ne peuvent guère servir qu'à nous faire connaître l'époque où elles furent rédigées.

Ce résultat jette un jour défavorable sur le rédacteur de nos livres. Pour le juger avec une entière impartialité, il ne faut pas perdre de vue que nous lui devons également les livres d'Esdras et de Néhémie. Bien que ces deux derniers précèdent les Chroniques dans le canon hébreu, ils en étaient primitivement la suite naturelle. Le même langage et le même esprit les traversent tous[1]. Ceux-là nous permettent de constater que le Chroniste s'est efforcé de puiser à des sources écrites plus anciennes et qu'il nous a conservé des fragments précieux des mémoires d'Esdras et de Néhémie. Dans les Chroniques mêmes, il indique les ouvrages qui lui ont servi de sources : pour David, les Chroniques du roi David[2], l'Histoire de Samuel, l'Histoire de Nathan et l'Histoire de Gad[3]; pour Salomon, l'Histoire de Nathan, la Prophétie d'Achia et la Vision de Jehdo[4]; pour Roboam, l'Histoire de Schemaeia et d'Iddo[5]; pour Abia, le Commentaire du prophète Iddo[6]; pour les autres rois de Juda, le

[1] Bertheau, *Die Bücher der Chronik*, p. XV ss. ; de Wette-Schrader, § 235—238 ; Reuss, *Chronique*, p. 3 ss. ; le même, *Geschichte*, § 420 ss.; Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 284 ss. ; le même, *Onderzoek*, § 29, 35 ; Smith, *Old Testament*, p. 182 s. ; Wildeboer, p. 467 s. — [2] I Chron. XXVII, 24. — [3] XXIX, 29. — [4] II Chron. IX, 29. — [5] XII, 15. — [6] XIII, 22.

Livre des rois de Juda et d'Israël[1], le Livre des rois d'Israël et de Juda[2], l'Histoire de Jéhu et le Livre des rois d'Israël[3], l'Histoire des rois d'Israël[4], le Commentaire du Livre des Rois[5], l'Histoire d'Ozias écrite par Ésaïe[6], la Vision d'Ésaïe[7] et le Livre de Hozaï ou plutôt des Voyants[8].

Tous ces titres désignent-ils des ouvrages différents ? Non assurément. Il est dit formellement que l'Histoire de Jéhu est insérée dans le Livre des rois d'Israël[9], et quant à la Vision d'Ésaïe, on fait remarquer qu'elle se trouve dans le Livre des rois de Juda et d'Israël[10]. Il est probable que tous les titres mentionnés ne désignaient que les diverses parties d'un seul et même ouvrage, qui relatait l'histoire des rois de Juda et d'Israël et des principaux prophètes contemporains. Et quel était cet ouvrage ? Les uns ont soutenu que c'étaient les Annales des rois de Juda et celles des rois d'Israël, souvent mentionnées dans nos livres des Rois et ayant servi de sources à ces livres. Cela expliquerait fort bien la grande ressemblance ou l'identité de beaucoup de passages parallèles des deux relations, mais non le grand nombre de nouveaux morceaux que renferment les Chroniques, morceaux qui ont un caractère lévitique prononcé et que l'ancienne relation ignore absolument. D'autres ont prétendu que les livres canoniques de la Bible allant de la Genèse à II Rois ont été les seules sources des Chroniques. Cette manière de voir n'explique, elle aussi, que les ressemblances, mais nullement les notables différences qui existent entre celles-ci et ceux-là. Il faudrait admettre, dans ce cas, que toutes les parties nouvelles des Chroniques eussent été inventées par l'auteur ou la tradition juive. Mais cela ne cadre pas avec le procédé évident du Chroniste, consistant à se baser partout sur des documents écrits. Et puis il nous

[1] XVI, 11; XXV, 26; XXVIII, 26; XXXII, 32. — [2] XXVII, 7; XXXV, 27; XXXVI, 8. — [3] XX, 34. Comp. I Chron. IX, 1. — [4] XXXIII, 18. — [5] XXIV, 27. — [6] XXVI, 22. — [7] XXXII, 32. — [8] XXXIII, 19. Comp. Reuss, *Chronique*, p. 31, note 2; König, p. 270 s. — [9] XX, 34. — [10] XXXII, 32.

fournit non seulement des récits supplémentaires peu historiques et puisés à des sources orales ou écrites peu dignes de foi, mais aussi des notices nouvelles vraiment historiques, qui doivent avoir été empruntées à des documents écrits autres que nos livres canoniques ou leurs sources. Le problème littéraire en question s'explique le mieux par la supposition que l'ancienne histoire d'Israël, au moins depuis David, fut retravaillée avant l'époque du Chroniste, et cela dans l'esprit qui prit le dessus parmi les Juifs après la réforme d'Esdras, esprit qui se reflète à un si haut degré dans les Chroniques, dans Esdras et Néhémie. On est d'autant plus autorisé à admettre cette manière de voir que notre auteur mentionne, parmi les sources où il a puisé ses renseignements, un *Midrasch* ou Commentaire du Livre des Rois [1]. Il résulte de là que l'altération de l'histoire d'Israël que nous avons jusqu'ici généralement attribuée au Chroniste est peut-être principalement l'œuvre d'un prédécesseur. Cette question d'ordre littéraire n'a pas beaucoup d'importance au point de vue historique ; car il est évident que la dite altération n'eut lieu qu'à la suite de la promulgation du Code sacerdotal, qui l'a provoquée. Nos livres caractérisent donc réellement l'historiographie juive de notre période.

Touchant la date de leur composition, nous trouvons l'indication la plus précise dans Néhémie XII, 22, où il est fait mention de Jaddua, qui était grand prêtre à la fin de l'empire perse et au commencement du règne d'Alexandre le Grand. C'est assurément le dernier grand prêtre que le Chroniste ait connu. Celui-ci pourrait donc encore avoir écrit avant la ruine de cet empire ; mais comme, en parlant de Cyrus, de Darius et d'autres souverains perses, il sent généralement le besoin d'ajouter « roi de Perse [2], » il est

[1] Bertheau, *Chronik*, p. XXIX ss. ; de Wette-Schrader, § 231 s. ; Reuss, *Chronique*, p. 26 ss. ; le même, *Geschichte*, § 424 ; Kuenen, *Onderzoek*, § 32 ; Cornill, *Einleitung*, p. 125 ss. ; Kittel, II, p. 193 ss. ; Wildeboer, p. 469 ss., 477 s. ; Driver, p. 495 ss. — [2] II Chron. XXXVI, 22 s. ; Esd. I, 1, 2, 8 ; III, 7 ; IV, 3, 5, 7, 24 ; VI, 14 ; VII, 1.

probable que les Juifs n'étaient plus sous la domination persane, quand il prit la plume. Dans les mémoires d'Esdras et de Néhémie, écrits sous ce régime, nous trouvons à cet égard un langage différent [1]. Il faudrait en conséquence fixer la rédaction de nos livres à la fin du IV^e siècle ou, suivant quelques savants, seulement au siècle suivant. L'auteur était probablement un lévite, comme on le reconnaît généralement; car il montre un intérêt tout particulier, non seulement pour le culte en général, pour le temple et pour le sacerdoce, mais encore et surtout pour les lévites [2].

CHAPITRE XXXVII

SAGESSE JUIVE

Si nous parlons si tardivement de la «sagesse», cela ne veut pas dire qu'il n'y ait eu des sages en Israël que dans notre période; c'est plutôt parce qu'autrefois elle ne paraît pas y avoir exercé une bien grande influence. La sagesse israélite était d'abord simplement cette prudence ou intelligence supérieure dont on faisait preuve dans le maniement des affaires, dans l'accomplissement d'une tâche ou la solution d'un problème difficiles. Ainsi le jugement remarquable prononcé par Salomon dans le litige entre les deux mères, dont l'une avait substitué son enfant mort à l'enfant vivant de l'autre, est attribué à la sagesse que Dieu lui avait donnée [3]. De même l'intelligence avec laquelle Salomon répond à toutes les questions difficiles posées par la reine de

[1] Esd. VIII, 1; Néh. II, 1—9, 18 s.; V, 4, 14; VI, 7. — [2] Bertheau, *Chronik*, p. XLV ss.; Reuss, *Chronique*, p. 13 ss.; le même, *Geschichte*, § 425; Kuenen, *Onderzoek*, § 29; Cornill, p. 121, 125; König, p. 272 ss., 281 ss. — [3] I Rois III, 16—28. Comp. v. 9—12.

Seba, et celle qu'il a déployée dans l'organisation de son pays ou l'acquisition de sa gloire, sont considérées comme des preuves de sagesse[1]. De même encore la justesse avec laquelle Joseph interprète les songes de Pharaon et le bon conseil qu'il lui donne de faire une grande provision de blé, afin d'éviter la famine, pendant les années de disette, sont appelés de la sagesse et attribués à l'influence de l'esprit de Dieu[2]. Dans I Rois V, 9—14, où l'on déclare Salomon plus sage que tous les fils de l'Orient ou même que tous les hommes, à cause de ses nombreuses sentences et de tout ce qu'il était capable d'enseigner sur les diverses espèces de plantes et d'animaux, la sagesse paraît être synonyme de savoir et de talent. D'autres exemples pourraient être cités à l'appui de ce qui précède[3].

Jérémie nomme une fois les sages à côté des prêtres et des prophètes[4]. On a voulu en conclure qu'ils formaient une corporation. Mais cela n'est pas certain. Il est plus probable qu'avant l'exil les juges en Israël furent appelés des sages[5]. Les prophètes ne paraissent pas avoir eu les sages de leur temps en très haute estime. Ils combattent vivement la sagesse présomptueuse de certains Hébreux[6], comme aussi celle des peuples païens[7]. Si dès les anciens temps il y avait eu en Israël des hommes influents, posant comme principe fondamental de la sagesse la crainte de Dieu, à l'instar de ce que nous allons voir, nul doute que les prophètes ne leur eussent témoigné plus de sympathie qu'aux sages dont il a été question. Le dernier trait cité tout à l'heure et se rapportant à Salomon est certainement de provenance assez récente. Or il montre clairement combien peu la sagesse en

[1] X, 1—9. — [2] Gen. XLI, 25—39. — [3] Deut. I, 13; Jug. V, 29; II Sam. XIV, 2, 20; XX, 16; I Rois VII, 14; Es. III, 3; XI, 2—5. — [4] Jér. XVIII, 18. — [5] Comp. avec Jér. XVIII, 18: Ez. VII, 26; Deut. XVI, 18 s.; Ex. XXIII, 8; Es. III, 1—3; Kuenen, *Onderzoek*, § 97, note 11. — [6] Es. V, 21; XXIX, 14; Jér. IV, 22; VIII, 9; IX, 23. — [7] Es. X, 13; XIX, 11 s.; XLIV, 25; XLVII, 10; Jér. X, 7 s.; XLIX, 7; L, 35; LI, 57; Ez. XXVII, 8 s.; XXVIII, 3 ss.; Abd. 8.

Israël était autrefois en rapport avec la religion, puisque celle de ce roi y est comparée à celle des autres sages de l'Orient et qu'elle provoque surtout l'admiration d'une reine païenne. Tant que les prophètes jouaient le rôle prépondérant dans la direction spirituelle de leur peuple, il n'y avait au fond pas de place pour la sagesse religieuse et morale qui s'exprimera dans les livres sapientiaux. Lorsque par contre le prophétisme et la nation israélites eurent disparu, lorsque le sacerdoce et la Loi, avec ses nombreuses prescriptions rituelles, eurent obtenu le dessus dans la communauté juive, lorsque d'un autre côté, par suite de l'anéantissement de l'existence politique d'Israël, la vie individuelle, autrefois trop sacrifiée à la collectivité, eut gagné en importance, alors le terrain se trouva préparé pour la sagesse juive, essentiellement individualiste, comme nous allons le voir[1]. Elle remplaçait en quelque sorte le prophétisme, tout en s'engageant dans une voie nouvelle. Comme celui-ci, elle développait, en dehors des cadres officiels et des chemins battus, les principes religieux et moraux qui constituent l'essence de la religion d'Israël. Tous les Juifs ne pouvaient pas rester enfermés dans les vues étroites et les formes consacrées pour lesquelles l'auteur des Chroniques avait une si grande prédilection. Cet auteur, qui semble confondre la religion avec l'observation stricte des cérémonies du culte, était sans doute un représentant autorisé, non seulement du sacerdoce juif, mais aussi de l'immense majorité de ses coreligionnaires. Voilà pourquoi le judaïsme postexilien aboutira au pharisaïsme formaliste du temps de Jésus. Mais à côté de ce courant, suivi par la masse grossière et ignorante, il y avait une élite d'esprits qui s'élevaient à un point de vue supérieur et auxquels nous devons ce qu'il y a de meilleur dans les livres sapientaux et dans les Psaumes, qui se rattachent principalement à notre période.

[1] Comp. Smend, p. 476, note 2, p. 510 ss.; Frankenberg, *Zeitschrift* de Stade, XV, p. 115 ss.; Wildeboer, *Die Sprüche*, p. XVII.

§ 1. Les Proverbes.

Le produit le plus ancien de la sagesse juive nous paraît être le livre des Proverbes, qui n'est pas le travail d'un seul auteur, mais un recueil d'une série de morceaux d'origine différente. Après une courte introduction au livre tout entier [1], nous rencontrons un premier ensemble, non de proverbes ou de maximes isolées, mais d'exhortations, provenant d'une seule main et censément adressées par un père à son fils ou par un maître à son élève [2]. L'auteur y glorifie la sagesse pratique, qui a pour mobile la crainte de Dieu et dont le résultat est la fuite du mal. Il engage surtout le jeune homme à se garder de la séduction des femmes légères. La seconde section est la plus étendue de tout le livre [3]. C'est ici réellement un recueil de proverbes très divers, qui ont tous pour but de donner d'excellents conseils de vertu pratique et de prudence. Ils sont formellement attribués à Salomon [4]. Le troisième groupe comprend XXII, 17—XXIV, 22. Il ressemble au premier pour la forme; c'est également une exhortation adressée à un fils ou à un élève. Il renferme toutefois des préceptes beaucoup plus variés. Le morceau suivant, très court [5], est introduit par ces mots : « Voici encore ce qui vient des sages. » Ces paroles, qui font allusion à XXII, 17, prouvent que leur auteur avait sous les yeux le recueil précédent, auquel il a ajouté un appendice. La cinquième partie, qui embrasse les chapitres XXV—XXIX, ressemble, pour le fond et pour la forme, au second, comme le troisième, au premier. C'est, comme lui, un ensemble de sentences religieuses et morales excellentes. Il débute par cette observation préliminaire : « Voici encore des proverbes de Salomon, recueillis par les gens d'Ézéchias, roi de Juda. » Le chapitre XXX forme à

[1] I, 1—6. — [2] I, 7—IX, 18. — [3] X, 1—XXII, 16. — [4] X, 1. — [5] XXIV, 23—34.

lui seul une péricope à part, dont le genre se rapproche de l'énigme et qui a pour titre : « Paroles d'Agur, fils de Jaké. Sentences prononcées par cet homme pour Ithiel, pour Ithiel et pour Ucal. » Les personnes désignées par ces noms sont inconnues. Vient ensuite la plus petite section[1], introduite par cette remarque : « Paroles du roi Lemuel. Sentences par lesquelles sa mère l'instruisit. » Ce roi est également un personnage tout à fait inconnu. Sa mère le met en garde contre les femmes et les liqueurs fortes, et elle l'engage à rendre la justice avec équité. Le dernier morceau est une poésie alphabétique, qui fait l'éloge de la femme vertueuse[2].

On voit, par ce simple exposé, que le titre de notre livre, « Proverbes de Salomon, fils de David[3] », renferme une double erreur. Il n'y a pas rien que des proverbes dans notre livre, et son contenu tout entier n'a pas Salomon pour auteur, puisque plusieurs sections sont attribuées à d'autres personnes. Il s'agit même de savoir si une seule partie de notre recueil est due à ce roi. Les titres ne suffisent pas pour nous en convaincre ; car nous savons qu'en vertu d'une tendance générale les Juifs ont attribué presque tous les livres sapientiaux à Salomon, même ceux qui sont de date fort récente, comme ils ont attribué tous les livres législatifs à Moïse, et à David, un grand nombre de psaumes qui sont à ranger parmi les derniers produits de la Bible hébraïque. Il suffit d'ailleurs d'examiner de plus près le contenu de notre livre ou de ses principales parties, pour se convaincre que Salomon n'en est pas l'auteur. Dans la bouche d'un roi qui avait un harem très peuplé[4], il est difficile d'admettre des exhortations à la chasteté comme nous les trouvons dans le premier morceau de notre livre[5], et la supposition que la monogamie est la règle générale dans le mariage[6]. D'après I Chroniques III, 5, Salomon n'était pas non plus

[1] XXXI, 1—9. — [2] XXXI, 10—31. Comp., sur la division de notre livre, Kuenen, *Onderzoek*, § 95, note 2—14 ; Cornill, p. 242 ss. ; Wildeboer, *Letterkunde*, § 23 note 4. — [3] Prov. I, 1. — [4] I Rois XI, 1 ss. — [5] Voy. surtout Prov. V, 1 ss. ; VI, 20 ss. — [6] V, 18 s.

le fils unique de sa mère, comme celui qui parle ici[1]. Puis il est évident que des pages où la sagesse apparaît en quelque sorte comme une hypostase divine[2] ne datent pas du temps des premiers rois d'Israël, mais plutôt de celui qui produisit le livre du Siracide, où nous trouverons un point de vue semblable. La seconde section, dont le contenu est expressément attribué à Salomon, suppose également la monogamie dans le mariage[3]. Il y est aussi question de la royauté en termes si élogieux qu'un roi ne peut pas s'être exprimé de la sorte[4]. Enfin les nombreuses répétitions qu'on y constate témoignent en faveur, non d'un seul et même auteur, mais de sources différentes[5]. Le troisième morceau renferme des recommandations touchant la conduite à observer envers les grands de la terre telles qu'elles ne proviennent pas non plus de l'un d'eux[6]. Des considérations analogues s'opposent à ce que Salomon soit l'auteur des proverbes recueillis, dit-on, par les gens d'Ézéchias[7]. Aussi les critiques modernes les plus compétents sont-ils unanimes à rejeter l'opinion traditionnelle qui attribue à Salomon la paternité de notre livre[8].

Plusieurs raisons autorisent même la supposition que la grande masse des Proverbes ne date que des temps postexiliens. Nous n'y trouvons par exemple nulle part l'expression des grandes préoccupations qui dominaient autrefois en Israël. Dans les milieux jahvistes vraiment fidèles, tous les efforts tendaient alors à lutter contre l'idolâtrie, sans cesse renaissante. Tout le monde en outre partageait les idées particularistes, qui sont loin d'être surmontées chez les prophètes les plus universalistes. Rien de pareil ne peut être

[1] IV, 3. — [2] VIII, 22 ss. — [3] XII, 4; XIV, 1; XIX, 14. — [4] XIV, 28, 35; XVI, 10, 12–15; XIX, 12; XX, 2, 8, 26, 28; XXI, 1; XXII, 11. — [5] Commentaire de Bertheau-Nowack, p. XXIV s. — [6] Prov. XXIII, 1 ss. — [7] XXV, 2—7; XXVIII, 15 s.; XXIX, 2, 12, 14. Comp. Bertheau-Nowack, ouv. cité, p. XXVII. — [8] Reuss, *Philosophie*, p. 148 ss., 154 ss.; le même, *Geschichte*, § 399 ss.; Kuenen, *Onderzoek*, § 97, note 1 ss.; Cornill, p. 244 ss. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 130—164; le même, *Founders*, p. 337 ss.

découvert dans notre livre. Il n'y est jamais question de l'idolâtrie et de la nécessité de la combattre ou d'y renoncer. Et pourtant, s'il avait été écrit avant l'exil, il aurait dû insister sur ce point, puisqu'il devait principalement servir d'instruction à la jeunesse. Au lieu de cela, il admet partout, comme la littérature du judaïsme postérieur, que Jahvé est le seul vrai Dieu, le seul qu'on connaisse et qu'on adore. La fibre nationale ne se fait jamais sentir dans ces pages, ce qui se comprend après l'exil, où, pendant des siècles, on fut soumis à la domination étrangère. Le particularisme étroit des anciens temps y est tellement absent que le nom d'Israël n'y figure pas une seule fois. Une tendance humanitaire s'y exprime partout. Disons aussi qu'avant l'exil la révélation, par le moyen des prophètes ou autrement, jouait un très grand rôle, tandis que dans notre livre on n'en appelle qu'à l'expérience ou à la sagesse. Nous avons déjà dit que la monogamie y apparaît invariablement comme règle, ce qui était réellement le cas après l'exil, mais non avant. Enfin l'esprit général des Proverbes a le plus de ressemblance avec celui des livres de Job, du Siracide et de l'Ecclésiaste, qui sont autant de produits de basse date. Moins ce livre trouve sa place naturelle avant l'exil, mieux il cadre avec l'époque qui le suivit. Nous pensons même, avec un certain nombre de savants, qu'il ne fut rédigé qu'après les temps d'Esdras. Les neuf premiers chapitres, qui portent le cachet le plus récent, ne proviennent même que du temps de la domination grecque en Palestine[1].

Le texte des Proverbes, dans la traduction des Septante, diffère beaucoup du texte hébreu. On y rencontre tantôt des omissions et tantôt des additions notables. Le texte hébreu nous a certainement le mieux conservé la teneur primitive de notre livre[2].

[1] Reuss, *Philosophie*, p. 154 ss.; le même, *Geschichte*, § 403; Kuenen, *Onderzoek*, § 97; Cornill, p. 246 ss.; Wildeboer, *Letterkunde*, § 23, note 6 s.; le même, *Sprüche*, p. XIII ss., XVII ss. Comp. Holtzmann, p. 45 s. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 98, note 1—3;

Maintenant, si nous voulons entrer dans quelques détails et considérer de plus près le caractère particulier des Proverbes, il y a lieu de faire d'abord abstraction des neuf premiers chapitres, puisque c'en est la partie la plus récente, pour porter de préférence notre attention sur les collections suivantes. Ici nous avons le plus de chance de trouver des sentences et des maximes qui remontent passablement plus haut que la composition de notre livre. Des proverbes populaires peuvent se transmettre oralement, pendant des siècles, d'une génération à l'autre. Il ne faudrait cependant pas croire que les nôtres, tels que nous les possédons, aient été simplement puisés dans la tradition orale ; car leur forme dénote trop d'art pour qu'ils puissent être de purs produits populaires[1]. La sagesse que nous apprenons à connaître ici rappelle le trait dominant de celle que nous avons constatée, au commencement de ce chapitre, dans l'ancien Israël. Nous avons vu que la sagesse était primitivement synonyme de prudence, d'intelligence ou de sagacité. Or la sagesse, dans nos proverbes, a souvent encore ce caractère : c'est de la prudence qui se manifeste dans la conduite des hommes, dans la direction qu'ils donnent à leur vie, et qui leur procure de grands avantages ; c'est l'opposé de la folie, de la conduite insensée, qui ne peut attirer à l'homme que le malheur. Ce point de vue est même si fréquemment exprimé dans notre livre tout entier, qu'on a pu lui reprocher, non sans raison, que sa morale est passablement terre à terre et qu'elle favorise l'eudémonisme, l'utilitarisme.

Dans les morceaux dont nous nous occupons spécialement, la sagesse est présentée comme une qualité qui s'acquiert par l'éducation. Elle n'est pas innée dans l'homme. C'est plutôt la folie qui est naturelle au cœur de l'enfant ; la verge devra l'en guérir et lui inculquer la sagesse[2]. Les parents

Smith, *Old Testament*, p. 111 s. ; Bertheau-Nowack, ouv. cité, p. XLIV ss. ; Wildeboer, *Sprüche*, p. XIX ss. — [1] Comp. Kuenen, *Onderzoek*, § 95, note 4 ss. — [2] Prov. XXII, 15 ; XXIX, 15. Comp. X, 13 ; XIX, 25 ; XXI, 11.

ont donc une tâche très importante à remplir pour procurer la sagesse à leurs enfants [1]. Il y avait aussi chez les Juifs des maîtres auprès desquels on pouvait et devait acquérir la sagesse [2]. Nos proverbes, qui accordent une grande importance à l'instruction et à l'éducation de la jeunesse, renferment des recommandations excellentes et même très fines à ce sujet. Ainsi l'on y fait remarquer que l'enfant déjà indique par ses actions si sa conduite sera pure et droite [3]. On y déclare qu'une réprimande fait plus d'impression sur un homme intelligent que cent coups sur l'insensé [4]. Il y est dit : « Comme un anneau d'or et une parure d'or fin, ainsi pour une oreille docile est le sage qui réprimande [5] ; » ou encore : « Mieux vaut une réprimande ouverte qu'une amitié cachée. Les coups d'un ami prouvent sa fidélité, mais les baisers d'un ennemi sont trompeurs [6]. » Ceux qui ont l'oreille attentive aux réprimandes sont comptés au nombre des sages [7]. Un beau trait est aussi le fait qu'on en appelle au sentiment filial pour engager les enfants à écouter leurs parents et à suivre les conseils de la sagesse [8]. Les penseurs auxquels nous devons ces pages ont constaté que l'instruction n'est pas toujours favorablement accueillie par la jeunesse et manque quelquefois son but. Ils font des observations comme celle-ci : « Cesse, mon fils, d'écouter l'instruction, si c'est pour t'éloigner ensuite des paroles de la science [9]. » Ils reconnaissent que c'est un don de Dieu que d'avoir une oreille qui entend et un œil qui voit [10]. Ils constatent que la folie est une joie pour celui qui est dépourvu de sens [11] ; que le moqueur cherche la sagesse et ne la trouve point [12]. En effet, quand on pilerait l'insensé dans un mortier, sa folie ne se séparerait pas de lui [13]. Il est incorrigible [14].

[1] XIII, 1, 24 ; XV, 5 ; XIX, 18 ; XXII, 6 ; XXIII, 13—16, 19—25 ; XXIX, 15, 17 ; XXX, 17 ; XXXI, 1 ss. — [2] XIII, 14, 20 ; XV, 12 ; XXII, 17 ; XXIV, 23. — [3] XX, 11. — [4] XVII, 10. Comp. XXVI, 3. — [5] XXV, 12. — [6] XXVII, 5 s. — [7] XV, 31. — [8] X, 1 ; XVII, 25 ; XIX, 13, 26 ; XXIII, 15 s., 22 ; XXVII, 11. — [9] XIX, 27. — [10] XX, 12. — [11] XV, 21. — [12] XIV, 6. Comp. XVII, 16. — [13] XXVII, 22. — [14] XXVI, 11.

Comme la parole joue un grand rôle dans l'instruction et dans l'éducation, nos sages portent également leur attention sur ce point et font entendre qu'il faut savoir se taire et ne parler qu'à propos, ainsi que dans le ton voulu. L'insensé seul, disent-ils, prend plaisir à la manifestation de sa pensée[1]; mais en ouvrant de grandes lèvres, il court à sa perte[2]. Celui qui ferme ses lèvres est un homme intelligent[3]. Cela ne veut cependant pas dire qu'il faille toujours garder le silence, ce qui rendrait impossibles l'instruction, l'éducation et les réprimandes nécessaires. Mais on veut dire qu'il ne faut parler que lorsque le devoir l'exige et de la bonne manière, surtout avec douceur. « La langue douce, nous dit-on, est un arbre de vie, mais la langue perverse brise l'âme[4]. » « Comme des pommes d'or sur des ciselures d'argent, ainsi est une parole dite à propos[5]. » « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue[6]. » Pour être disposé et à se taire et à ne parler que lorsque cela est nécessaire, il faut être humble et se rendre compte de sa propre insuffisance. C'est bien à quoi l'on est exhorté dans nos proverbes, qui disent que, si un homme se croit sage, il y a plus à espérer d'un insensé que de lui[7]. Le sage est plus porté à écouter les bons conseils qu'à parler[8]. Il est doux et humble, tandis que l'orgueil et l'emportement qui en résulte sont de la folie[9]. Celui qui est lent à la colère vaut mieux qu'un héros, et celui qui est maître de lui-même est supérieur à celui qui prend des villes[10].

A côté de ces préceptes qui dénotent un sens moral très développé, il y en a d'autres qui ont moins de valeur intrinsèque, qui ne sont que l'expression d'une prudence vulgaire. C'est ainsi qu'on fait ressortir que celui qui cautionne autrui s'en trouve mal, mais que celui qui craint de s'engager

[1] XVIII, 2. — [2] XIII, 3; XVIII, 7. — [3] XVII, 28. Comp. XX, 19. — [4] XV, 4. — [5] XXV, 11. — [6] XVIII, 21. — [7] XXVI, 12. — [8] XII, 15. Comp. XVIII, 15. — [9] XI, 2; XIV, 29; XV, 1, 4, 18, 25, 33; XVI, 5, 18 s.; XVII, 19; XVIII, 12; XIX, 11; XXI, 4; XXII, 4; XXX, 13. — [10] XVI, 32.

est en sécurité[1]. On ne montre même pas de pitié pour ceux qui sont obligés de céder jusqu'à leurs vêtements, pour avoir commis l'imprudence de prendre de tels engagements[2]. Ou bien on rencontre des observations quelque peu banales, comme les suivantes: « Un témoin fidèle ne ment pas, mais un faux témoin dit des mensonges[3]; » « la faveur du roi est pour le serviteur prudent, et sa colère pour celui qui fait honte[4]; » « celui qui travaille, travaille pour lui, car sa bouche l'y excite[5]; » « les présents d'un homme lui élargissent la voie et lui donnent accès auprès des grands[6]. » Pour s'expliquer ces maximes et d'autres semblables, il ne faut pas perdre de vue qu'elles s'adressaient surtout aux jeunes gens. C'est pour cela sans doute que nos proverbes combattent aussi avec persistance l'oisiveté, l'intempérance, la dissipation, la débauche, et qu'ils recommandent les qualités opposées[7].

Les principaux devoirs envers le prochain sont fort bien relevés dans nos proverbes. Le mensonge, le faux témoignage et la calomnie y sont énergiquement combattus et la véracité y est vivement recommandée[8]. L'intégrité et la droiture y sont opposées aux voies tortueuses et à la tromperie[9]. L'oppression des pauvres y est aussi sévèrement réprouvée, et la pitié pour les malheureux, ainsi que la bienfaisance, sont hautement prisées[10]. On y vante l'esprit de paix et la concorde, et l'on condamne la haine, la colère, la violence, ainsi que les querelles, qui en sont inséparables[11]. On va jusqu'à dire qu'il ne faut pas se réjouir de la chute de

[1] XI, 15; XVII, 18; XXII, 26 s. — [2] XX, 16; XXVII, 13. — [3] XIV, 5. Comp. v. 25; XIX, 28. — [4] XIV, 35. Comp. XXII, 29. — [5] XVI, 26. — [6] XVIII, 16. Comp. XXI, 14. — [7] X, 5, 26; XII, 11, 24; XIII, 4, 11; XIV, 23; XV, 19; XVIII, 9; XIX, 24; XX, 1, 13; XXI, 17, 25; XXII, 13 s.; XXIII, 20 s., 27 ss.; XXIV, 27, 30—34; XXVI, 13—16; XXVII, 23—27; XXVIII, 7, 19. — [8] XI, 13; XII, 17, 19, 22; XIII, 5; XIV, 5, 25; XVII, 7; XVIII, 8; XIX, 5, 28; XX, 19; XXV, 18; XXVI, 22. — [9] X, 9; XII, 20. — [10] XIV, 21, 31; XVII, 5; XVIII, 23; XIX, 7, 17; XXI, 13; XXII, 9; XXVIII, 3, 27; XXIX, 13 s. — [11] X, 12; XVI, 28; XVII, 14; XX, 3, 22; XXII, 24 s.; XXVI, 20 s.

l'ennemi[1], mais chercher à lui faire du bien, lui donner à manger, quand il a faim, et lui donner à boire, quand il a soif[2].

Pour nos moralistes, le but de la sagesse était surtout le bonheur, la gloire et une longue vie[3]. Ils ne placent pourtant pas le bonheur dans la richesse et la prospérité matérielle. Cela ressort d'une série de maximes on ne peut plus explicites, comme : « Au jour de la colère, la richesse ne sert de rien ; mais la justice délivre de la mort[4]. » « Celui qui se confie dans ses richesses tombera, mais les justes verdiront comme le feuillage[5]. » « Mieux vaut peu avec la crainte de l'Éternel, qu'un grand trésor avec le trouble. Mieux vaut de l'herbe pour nourriture, là où règne l'amour, qu'un bœuf engraissé, si la haine est là[6]. » « Combien acquérir la sagesse vaut mieux que l'or ! Combien acquérir l'intelligence est préférable à l'argent[7] ! » « La réputation est préférable à de grandes richesses, et la grâce vaut mieux que l'argent et l'or[8]. » D'un autre côté, nos sages ne méconnaissent pas le danger et les inconvénients de la pauvreté. De là cette prière fort sensée, adressée à Dieu : « Ne me donne ni pauvreté ni richesse ; accorde-moi le pain qui est nécessaire. De peur que, dans l'abondance, je ne te renie et ne dise : Qui est l'Éternel ? Ou que, dans la pauvreté, je ne dérobe et ne m'attaque au nom de Dieu[9]. » Les avantages de la richesse sont aussi formellement relevés[10].

Dans les neuf premiers chapitres des Proverbes, nous trouvons en partie les mêmes idées que dans les collections suivantes. L'auteur avait peut-être celles-ci sous les yeux et s'en est inspiré. Dans quelques paroles d'introduction, il

[1] XXIV, 17. — [2] XXV, 21. — [3] X, 2 ss. ; XI, 2 ss. ; XII, 2 ss. ; XIII, 4 ss. ; XIV, 1, 11, 22, 24, 27, 32, 34 ; XV, 4 ss. ; XVI, 18, 20, 22, 27 ; XVII, 19 s. ; XVIII, 7, 12 ; XIX, 9, 16, 23 ; XXI, 6, 12, 15 s., 20 ss. ; XXII, 4, 22 s. ; XXIII, 17 ss. ; XXIV, 3 ss. ; etc. — [4] XI, 4. — [5] V. 28. — [6] XV, 16 s. Comp. XVII, 1 ; XXVIII, 6. — [7] XVI, 16. Comp. XX, 15. — [8] XXII, 1. — [9] XXX, 8 s. — [10] X, 15 ; XIV, 20 ; XVIII, 11 ; XXII, 7.

commence par faire entendre que, pour connaître la sagesse, la justice et la droiture, il faut se laisser instruire[1]. Il constate que les insensés méprisent la sagesse et l'instruction [2]. Il recommande beaucoup au jeune homme d'écouter les avis de son père et de sa mère, ainsi que ceux de ses maîtres [3]. Il l'exhorte à être bienfaisant[4]; à éviter la médisance, la contestation, l'envie[5]; à ne pas se charger de cautionnement en faveur du prochain ou à s'en dégager au plus vite, lorsqu'il a eu l'imprudence de le faire[6]; à laisser la paresse, pour imiter la fourmi laborieuse[7]; à renoncer à la fausseté, au mensonge, à la perversité, à l'orgueil, aux querelles, à la violence[8]. Ici, comme dans les proverbes plus anciens, la conséquence et la récompense de la sagesse sont le vrai bonheur et la vie ; celles du vice ou de la folie, le malheur et la mort[9]. La dernière série de textes cités prouve que, même dans ces chapitres récents, comme dans tout notre livre, la doctrine traditionnelle de la rémunération est maintenue dans son intégrité, et qu'on n'y trouve pas la moindre trace du doute profond que le livre de Job et l'Ecclésiaste vont si énergiquement exprimer à ce sujet. On n'y trouve pas davantage la notion de la vie future et d'une rémunération d'outre-tombe. Le terme de la vie humaine est l'antique schéol[10].

En dehors des exhortations que nous venons d'énumérer et qui se retrouvent pour la plupart dans le reste des Proverbes, nos chapitres insistent principalement sur le point suivant, c'est qu'on ne doit pas se laisser égarer par les gens pervertis qui tendent des pièges aux fidèles, pour s'approprier leurs biens et vivre de fraude ou de violence[11]. Cette insistance prouve qu'à l'époque où ces chapitres furent écrits

[1] I, 1—6. — [2] V. 7. — [3] V. 8 ss.; II, 1 ss.; III, 1 ss.; IV, 1 ss.; V, 1 ss., 13; VI, 20 ss.; VII, 1 ss. — [4] III, 27 s. — [5] V. 29—31. — [6] VI, 1—5. — [7] V. 6—11. — [8] V. 12—19; VIII, 7—9. — [9] I, 18 s., 26—33; II, 18 s., 21 s.; III, 1 s., 8, 10, 16, 18, 22—26, 33—35; IV, 4, 8 ss., 18 s., 22 ss.; V, 5 s., 22 s.; VI, 15, 23; VII, 2, 27; VIII, 18, 21, 35 s.; IX, 6, 11, 18. — [10] I, 12; VII, 27; IX, 18. — [11] I, 10—19; II, 12 ss.; III, 31 ss.; IV, 17, 24 s.; VI, 13 ss.

on souffrait beaucoup à Jérusalem, comme autrefois à Athènes, de la plaie des sycophantes [1]. L'horizon de l'auteur ne s'étend effectivement pas au delà de Jérusalem et de la situation concrète qui y existait alors [2]. Ces chapitres nous apprennent à connaître une autre grande plaie qui régnait à ce moment dans la capitale de la Judée. Si notre écrivain combat énergiquement la délation cupide et les iniques intrigues de son entourage, il s'attaque également à la débauche scandaleuse qu'il avait sous les yeux, et exhorte les jeunes gens à ne pas s'y laisser entraîner par la femme adultère [3]. On a souvent prétendu qu'ici la femme légère désigne l'étrangère; elle désigne au contraire la juive mariée et adultère. Il paraît que bien des juives de ce temps n'étaient pas très scrupuleuses dans l'observation de la fidélité conjugale, probablement parce que le mari avait trop de facilité pour répudier la femme qui lui déplaisait [4].

Il y a lieu de signaler d'autres traits qui distinguent nos chapitres des autres parties des Proverbes. Ainsi on y accorde une grande importance à l'observation des cérémonies du culte [5]. Dans les proverbes plus anciens, nous ne trouvons rien de pareil. Ils sont plus conformes à l'esprit prophétique, tandis que les parties récentes de notre livre semblent avoir subi davantage l'influence du Code sacerdotal. D'un autre côté, on remarque ici un caractère plus élevé et un cachet plus religieux. Non seulement Dieu y est plus souvent nommé et placé dans un rapport plus immédiat avec la vie de l'homme [6]; on y proclame en outre que la crainte de Dieu est le commencement de la vraie sagesse [7]. On y fait entendre aussi que la crainte de Dieu et la sagesse qu'elle produit consistent et disposent à haïr et à fuir le mal [8].

[1] Frankenberg, ouv. cité, p. 124 ss. — [2] Même ouv., p. 117 ss. — [3] Prov. II, 16—19; V, 3—8, 15—20; VI, 24—35; VII, 5—27. — [4] Frankenberg, p. 119 ss. Comp. Wildeboer, à Prov. II, 16. — [5] III, 9 s. Comp. VII, 14. — [6] I, 29; II, 1—8, 17; III, 4 ss., 11 ss., 26, 32 ss.; V, 21; VI, 16 ss. — [7] I, 7, 29; IX, 10. Comp. II, 5; XV, 16. — [8] II, 10 ss.; III, 7; VIII, 13. Comp. XIV, 16; XVI, 16.

Le caractère religieux de la sagesse, telle qu'elle se présente ici, ressort en particulier du fait que sa source est en Dieu[1]. La sagesse propre de l'homme ne mérite aucune confiance[2]. La sagesse que Dieu procure fait comprendre à l'homme la justice, l'équité, la droiture, toutes les routes qui mènent au bien[3]. Le gain qu'elle procure est préférable à l'or et à l'argent; elle est plus précieuse que les perles[4]. Elle fait les délices de l'âme[5] et procure à celui qui la trouve la faveur de l'Éternel[6]. Aussi la chose avant tout nécessaire consiste-t-elle à acquérir la sagesse[7]. Heureux l'homme qui veille chaque jour à sa porte, pour ne pas la manquer[8].

Le dernier trait mentionné nous fait passer à un autre point caractéristique concernant la sagesse telle qu'elle est comprise dans nos chapitres: elle y est personnifiée et y prend elle-même la parole, pour gagner des adhérents, pour faire des disciples. Elle crie dans la rue, elle élève la voix dans les places publiques, pour exhorter les gens à laisser la sottise et à écouter ses réprimandes. A ceux qui lui résistent ou la méprisent, elle déclare qu'elle se moquera d'eux, lorsque la détresse les atteindra; quand ils voudront la chercher, ils ne la trouveront plus, parce que précédemment ils ont dédaigné ses conseils[9]. La folie est également personnifiée et comparée à une femme stupide qui crie, elle aussi, pour inviter les passants à entrer chez elle, et qui conduit dans le séjour des morts ceux qui se rendent à son appel[10]. La sagesse est même personnifiée au point qu'elle apparaît comme une véritable hypostase. On nous dit que Dieu l'a créée avant toutes les autres choses, qu'elle a assisté et participé à l'œuvre de la création et qu'elle a fait les délices de Dieu[11]. Rien de pareil ne se trouve dans toute la littérature hébraïque plus ancienne.

[1] II, 6; VIII, 22—36. — [2] III, 5, 7. Comp. XXX, 2 ss. — [3] II, 9. Comp. I, 2 s.; VIII, 18, 20. — [4] III, 14 s.; VIII, 10 s. Comp. XVI, 16; XX, 15. — [5] II, 10. — [6] VIII, 35. — [7] II, 1—4; IV, 5, 7. — [8] VIII, 34. — [9] I, 20—33. Comp. VIII, 1 ss.; IX, 1 ss. — [10] IX, 13—18. — [11] VIII, 22 ss. Comp. Wildeboer, à Prov. VIII.

L'originalité et la nouveauté de la Sagesse ainsi conçue semblent indiquer que cette conception est due à l'influence de la philosophie grecque. On l'a contesté[1]; mais peut-être à tort. En tout cas le judaïsme et l'hellénisme se sont rencontrés à Alexandrie déjà sous les premiers Ptolémées et ont exercé une action réciproque l'un sur l'autre. Nous en avons pour preuve la version des Septante, qui fut commencée sous Ptolémée II. L'esprit spéculatif et la métaphysique étaient complètement étrangers aux Hébreux. Si tout à coup, dans notre période, nous rencontrons chez eux une spéculation fort semblable à celle de l'école platonicienne, il est naturel d'y voir une influence de l'hellénisme. Le passage en question poursuit cependant avant tout un but pratique. Il veut dire que l'homme qui se laisse guider par la sagesse se trouve dans un rapport intime avec la Sagesse éternelle qui a créé le monde; qu'il est d'autant plus assuré d'avoir choisi la bonne part et répondu au dessein de son Créateur[2].

§ 2. La Sapience du Siracide.

Le livre biblique qui a le plus de ressemblance avec celui des Proverbes, c'est l'écrit apocryphe qui, dans la bible grecque, porte le titre de Sapience ou Sagesse de Jésus, fils de Sirach, et, dans la Vulgate, celui d'Ecclésiastique[3]. Ce livre fut composé en hébreu; mais l'original n'est parvenu

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 97, note 20. — [2] Comp. Prov. III, 19 ss.; Smend, p. 514. Tout ce que nous venons de voir sur Proverbes I—IX est confirmé par le fait que beaucoup de vues exprimées dans ces chapitres se retrouvent dans le livre du Siracide, dont nous allons nous occuper, et que les deux documents paraissent avoir été écrits à Jérusalem, à peu près à la même époque: Frankenberg, p 104 ss. — [3] *Ecclesiasticus*, sous-entendu *liber*, parce que ce livre, tout en n'étant pas canonique, servait beaucoup de livre de lecture publique dans l'Église.

jusqu'à nous que d'une manière fragmentaire. C'est l'un des produits les plus importants de la littérature juive de notre période. L'auteur y a déposé les fruits de son expérience et de ses réflexions touchant les règles à observer dans les situations les plus diverses de la vie. Il s'est servi pour cela de la forme du *maschal*, que nous avons déjà rencontrée dans les Proverbes. Bien que l'ouvrage soit très étendu, comparativement à la plupart des autres livres bibliques, la lecture n'en est ni fatigante ni monotone, parce que son contenu est très varié. Les principes religieux et moraux qui s'y expriment sont généralement très sains. L'auteur ne donne pas seulement des règles de conduite aux différents sexes, aux différents âges, aux différentes classes de la société ; il se livre aussi à des considérations sur Dieu et le monde, sur les merveilles de la nature et de l'histoire de son peuple, sur la valeur de la sagesse, sur la piété et l'impiété, sur la vertu et le vice. Son langage s'anime et s'élève assez souvent. Quelquefois la méditation se transforme chez lui en prière ou en louanges à Dieu.

Tandis que les auteurs de la plupart des livres bibliques sont inconnus, le nôtre se nomme lui-même vers la fin de son ouvrage [1]. Et son petit-fils parle de lui dans le prologue qu'il a placé en tête de la traduction grecque de notre livre. Il nous apprend que son grand-père s'est beaucoup livré à la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres des ancêtres, et qu'y ayant acquis une grande habitude, il a cru devoir composer un ouvrage qui se rapportât à l'instruction et à la sagesse. L'auteur lui-même nous dit qu'il a cherché

[1] Sir. L, 27. Cette citation et toutes celles concernant notre livre sont faites d'après la version des Septante. Dans cette version, telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous, une grossière inadvertance a sans doute été commise, la suite naturelle de XXX, 25—XXXIII, 12 et de XXXIII, 13—XXXVI, 16 ayant été intervertie ; en sorte qu'il faut faire l'inverse pour rétablir cette suite. La Vulgate déjà et beaucoup de traductions modernes ont corrigé ce défaut. On pourrait donc être porté à suivre, dans les citations, la Bible latine ; mais celle-ci renferme tant d'additions postérieures qu'elle n'est pas non plus un guide sûr.

la sagesse dès son jeune âge [1] et qu'il l'a mise par écrit pour l'instruction des autres [2], surtout de la jeunesse [3]. Nous constatons en passant qu'il a beaucoup voyagé et qu'il a été exposé à de grands dangers [4]. Il a été calomnié auprès d'un roi et il n'a échappé qu'avec peine à la mort [5]. A en juger par l'éloge qu'il fait du scribe [6] et par la valeur qu'il accorde à la sagesse pratique, basée sur la Loi [7], il est à supposer qu'il était lui-même un docteur juif. Il y a lieu de faire remarquer que dans les Proverbes la Loi ne joue pas le rôle important qui lui est assigné ici. Trois fois seulement on parle dans un des recueils des Proverbes de la nécessité d'observer la Loi [8]. C'est une preuve évidente que le régime légal était bien moins enraciné parmi les Juifs, lors de la formation du livre des Proverbes, que du temps du Siracide.

Le petit-fils nous apprend dans son prologue qu'il vint en Égypte la trente-huitième année du règne d'Évergète, qu'il constata une grande différence quant à l'instruction entre les Juifs de ce pays et ceux de la Palestine et qu'il crut par suite devoir traduire le livre de son grand-père. Cette différence consistait évidemment surtout en ceci que les Juifs égyptiens, sous l'influence de la culture grecque, avaient abandonné bien des usages et bien des conceptions traditionnelles. Notre traducteur ajoute qu'il a consacré beaucoup de veilles et de soins à son travail. Celui-ci prouve qu'il possédait assez bien la langue grecque. Un autre prologue anonyme, placé dans certaines versions en tête de tout le livre, présente le petit-fils du Siracide, non comme le traducteur, mais comme l'éditeur de l'ouvrage, qu'il aurait complété, son grand-père étant mort avant d'avoir achevé son travail. Mais ce prologue ne concorde ni avec celui du traducteur, ni avec le contenu du livre, qui se présente,

[1] Sir. LI, 13 ss. — [2] XXXIX, 32 ; LI, 23. — [3] II, 1 ss. ; III, 1 ss. ; XXIII, 7. — [4] XXXI, 11 s. ; LI, 2 ss. Comp. XXXIX, 4 s. — [5] LI, 1—12. — [6] XXXVIII, 24 ss. ; XXXIX, 1 ss. — [7] IX, 15 ; XIX, 17 ss. ; XXIII, 27 ; XXVIII, 6 s. ; XXIX, 1, 9, 11 ; XXXI, 8 ; XXXII, 1 ss. ; XXXV, 23 s. ; XXXVI, 2 s. ; etc. — [8] Prov. XXVIII, 4, 7 ; XXIX, 18.

d'un bout à l'autre, comme une version de l'hébreu en grec et comme le produit d'un seul et même auteur.

On n'a pas trop de peine à fixer approximativement la date de composition de notre livre. Nous avons vu que le traducteur vint en Égypte la trente-huitième année du règne d'Évergète. Il y eut deux rois égyptiens de ce nom; mais le premier n'ayant régné que vingt-cinq ans, il faut songer au second, qui faisait commencer son règne en 170 avant notre ère. L'arrivée du petit-fils du Siracide en Égypte tombe, par conséquent, en 132. Nous ne savons pas quand il commença sa traduction, ni combien de temps il y consacra. Mais il semble ressortir de son prologue que, lorsqu'il l'écrivit, il se trouvait depuis assez longtemps sur les bords du Nil; mettons une dizaine d'années. Si le grand-père termina son ouvrage une soixantaine d'années auparavant, suivant le cours ordinaire des choses humaines, nous arrivons à 180 environ. Cette date est confirmée par le fait que voici. Dans L, 1—21, l'auteur de notre livre fait l'éloge du grand prêtre Simon, et cela de façon qu'il doit encore avoir vu ce pontife fonctionner aux fêtes solennelles du temple. Or tout porte à croire qu'il est question de Simon II, qui mourut en 199. L'auteur, parlant de lui comme d'un personnage qui appartient déjà à l'histoire, n'a donc pu achever son livre qu'après cette date. D'un autre côté, celui-ci ne fait pas la moindre allusion au soulèvement et à la lutte des Maccabées, qui éclata sous Antiochus Épiphane. Tout cela prouve qu'il doit avoir été composé pendant le premier quart du IIe siècle avant notre ère[1].

Notre livre, comme les Proverbes, traite spécialement de la sagesse, dont il fait dès l'abord un éloge pompeux, en développant la conception que nous avons rencontrée à ce

[1] Herzfeld, III, p. 73 ss.; Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer*, p. 266 ss.; Fritzsche, Commentaire, p. XIII ss.; le même, *Bibel-Lexikon*, III, p. 252 ss.; de Wette-Schrader, § 383 ss.; Reuss, *Philosophie*, p. 336 ss.; le même, *Geschichte*, § 446 ss.; Cheyne, *Job and Solomon*, p. 179 ss.; Holtzmann, p. 47 ss.; Cornill, p. 276 s.

sujet dans Proverbes VIII, 22 ss. Selon notre auteur, la sagesse vient de Dieu et elle a toujours été avec lui; elle est insondable et incommensurable; elle a été créée avant toutes choses; Dieu, qui seul est vraiment sage, la créa et la répandit sur toutes ses œuvres, mais il la communique particulièrement aux hommes qui l'aiment[1]. Plus loin notre sage la glorifie encore davantage. Mais il ne se contente pas de dire qu'après sa formation elle fut répandue dans tout l'univers; il la présente aussi comme ayant servi d'intermédiaire, entre les mains de Dieu, dans l'œuvre de la création. Elle apparaît en outre comme ayant fait sa demeure particulière au sein du peuple d'Israël, après avoir contribué à l'organisation du monde. Et là elle s'est en quelque sorte incarnée dans la Loi, qui déborde de sagesse comme les fleuves du Paradis, dans les saisons pluvieuses[2]. Ce point de vue est nouveau. Il n'y en a pas trace dans les Proverbes; c'est une preuve de plus qu'au moment où le Siracide écrivait, la Loi jouait un rôle beaucoup plus grand que lorsque les sages des Proverbes rédigèrent leurs maximes. Malgré ces quelques traits spéculatifs, qui sont d'ailleurs partiellement empruntés à la portion la plus récente des Proverbes, notre livre poursuit un but essentiellement pratique. Il recommande à l'homme d'être humble et de ne pas sonder ce qui dépasse sa portée, de réfléchir bien plus à son devoir qu'aux problèmes difficiles; car beaucoup se sont égarés par leurs conceptions fausses et présomptueuses[3].

La source de la sagesse étant en Dieu, l'homme ne saurait la puiser que là[4]. Contrairement à une affirmation des Proverbes, le Siracide déclare que, chez les hommes pieux, elle est innée, dès le sein de leur mère[5]. Il est vrai, cette déclaration ne peut pas être prise au pied de la lettre; car tout notre livre tend à indiquer les moyens d'acquérir la sagesse ou de la procurer aux autres. Nous avons déjà vu

[1] Sir. I, 1 ss. — [2] XXIV. Comp. Bruch, ouv. cité, p. 283 ss. — [3] III, 18 ss. — [4] XXXIX, 6; XLIII, 33. — [5] I, 14, 10. Comp. Prov. XXII, 15; XXIX, 15.

que, d'après notre auteur, la sagesse subjective consiste avant tout à pratiquer les commandements de Dieu et que la sagesse objective se manifeste principalement dans la Loi écrite. L'étude de celle-ci et de l'Écriture en général est donc le moyen par excellence pour acquérir la sagesse[1]. Le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu[2], laquelle est le souverain bien[3]. L'amour de Dieu est plusieurs fois mis en parallèle avec la crainte de Dieu[4]. Les deux se manifestent par l'observation des commandements de Dieu[5]. L'acquisition de la sagesse dépend donc des efforts de l'homme ou de la soumission avec laquelle il permet à la sagesse et aux sages, surtout aux vieillards expérimentés, de faire son éducation[6]. Les hommes insensés, vicieux, orgueilleux, ne sauraient obtenir la sagesse[7]. Le Siracide insiste beaucoup sur l'utilité de l'éducation des enfants, comme moyen de leur inculquer la sagesse et tous les principes de la vertu. Il se montre même un peu dur à leur égard ; il veut non seulement qu'on évite de les gâter par la douceur, mais encore qu'on leur montre un visage sévère et qu'on emploie de préférence les corrections, pour leur apprendre de bonne heure la soumission et l'obéissance[8].

Les avantages de la sagesse sont très grands, comme le Siracide le savait par sa propre expérience[9]. Elle procure le savoir et l'intelligence, la gloire et la richesse, le bonheur, la santé et une longue vie[10]. Notre sage se plaît à relever les fruits de la sagesse pratique ou de la vertu, afin de stimuler à la fidélité dans la conduite. Et de cette façon il imite fréquemment l'utilitarisme un peu vulgaire que nous avons

[1] XXXIX, 1—11. Comp. VI, 37 ; XIV, 20—XV, 6 ; XXIV, 23 ss. — [2] I, 14. Comp. v. 16, 18, 20, 26 s. ; XIX, 20 ; XXI, 11 ; XXXV, 14 ss. — [3] XXV, 10 s. Comp. I, 12 ss. ; X, 22, 24 ; XXIII, 27 ; XL, 26 s. — [4] II, 16 ; VII, 29 s ; XXXI, 15 s. — [5] II, 16 ; XIX, 20 ; XXIII, 27. — [6] IV, 16 ss. ; VI, 18 ss., 34 ss. ; VIII, 8 ss. ; XXV, 4—6 ; LI, 26. — [7] XV, 7 s. — [8] VII, 23 s. ; XXII, 6 ; XXX, 1 s., 7—13 ; XLII, 5. — [9] LI. — [10] I, 12 ss., 16 ss. ; IV, 15 ; VI, 27 s. ; IX, 16 ; XV, 2 ss. ; XXIV, 19 ss.

rencontré dans les Proverbes[1]. Il va d'ailleurs jusqu'à donner de simples règles d'hygiène[2] et de purs conseils de prudence humaine[3]. Cela n'était certes pas déplacé dans un livre d'éducation, comme le nôtre. Le conseil de n'assister que les gens pieux a été inspiré par le même utilitarisme[4]. Ce conseil est en outre motivé par la conviction que les Juifs doivent former une sainte communauté et éviter tout contact avec les infidèles. L'aspiration à la sainteté fait donc ici, comme parmi les Israélites en général, du tort à la charité. Un trait caractéristique de la vie religieuse et morale du Siracide est aussi qu'il attribue des mérites particuliers, surtout le pardon des péchés, aux aumônes[5]. Il attend le même effet de la piété filiale[6] et, semble-t-il, du jeûne[7]. Dans le dernier texte cité, notre moraliste fait entendre, il est vrai, que le jeûne ne saurait effacer un péché auquel on reste adonné, ce qui dénote un sens éthique très développé. Il s'élève à la hauteur de l'Évangile, quand il condamne la vengeance et recommande le pardon des offenses, comme moyen indispensable pour obtenir le pardon de ses propres offenses[8]. Il ne reste sans doute pas toujours fidèle à cette belle théorie et montre ailleurs un esprit très vindicatif[9]. Un autre trait évangélique, c'est la recommandation d'éviter les vaines redites dans la prière[10]. Le Siracide ne promet l'exaucement de la prière qu'à l'homme pieux[11]. Il déclare que le sacrifice du méchant ne saurait être agréable à Dieu et que la multitude des offrandes ne suffit pas pour obtenir le pardon des péchés[12]. Il n'est pas un ascète ; il trouve qu'il faut se réjouir de la vie et en bannir la tristesse[13]. Il apprécie la richesse honnêtement acquise[14]. Il

[1] VII, 1 ss., 35; IX, 6; XII, 1 s.; XVIII, 31; XXIX, 3, 11 s.; XXXII, 11; XXXIV, 16 s.; XXXVII, 30 s. — [2] XXXIV, 21. — [3] VIII, 1 ss.; XIII, 3 ss., 9 ss. — [4] XII, 4 ss. Comp. XIII, 15 ss. — [5] III, 30 s. Comp. IV, 3; VII, 11, 33; XVII, 22 s.; XXIX, 8—12; XL, 17, 24; Prov. XVI, 6. — [6] III, 14 s. — [7] XXXI, 26. — [8] XXVIII, 1 ss. — [9] XXV, 7; XXX, 3, 6; XXXIII, 7 ss. — [10] VII, 14. — [11] XXXII, 16. — [12] XXXI, 19; VII, 9. Comp. Prov. XV, 8; XXI, 3, 27. — [13] XXX, 21 ss. Comp. XIV, 14 ss. — [14] XIII, 24; XL, 18. Comp. V, 8.

engage cependant le lecteur à ne pas s'y fier[1], et il combat l'avarice[2]. Il fait la guerre à toutes les mauvaises convoitises, ainsi qu'aux excès de tout genre[3].

A côté des devoirs envers soi-même, dont nous venons de signaler les principaux, notre livre relève, très souvent et en détail, les devoirs envers le prochain. Mais il nous est impossible de le suivre sur ce vaste terrain, parce que cela nous entraînerait trop loin. Du reste, pas plus ici qu'ailleurs il ne fait preuve d'une grande originalité ; il se contente de répéter la plupart des conseils que donne tout moraliste sensé. Il suffit de lire quelques pages de son ouvrage pour s'en convaincre. La tendance éminemment éthique qui ressort de tout son travail prouve qu'il était un disciple et des grands prophètes et des sages hébreux plus anciens. Mais sous un rapport il diffère d'eux et trahit la profonde influence qu'ont également exercée sur lui les prescriptions rituelles du Pentateuque, des derniers livres prophétiques et de Proverbes I—IX, c'est qu'il donne beaucoup de valeur au culte extérieur et montre ainsi qu'il était un fils de son temps. Si la crainte de Dieu est pour lui le commencement de la sagesse et la source de toutes les vertus, elle doit aussi porter le fidèle à respecter les prêtres et à leur payer strictement les redevances dues[4]. Il veut qu'on serve Dieu aussi bien par de nombreux sacrifices que par une vie vertueuse[5]. La preuve la plus évidente de l'importance extraordinaire qu'il accordait au culte, c'est la description pompeuse et enthousiaste qu'il en fait, en parlant du grand prêtre Simon[6]. Ce morceau original mérite d'être lu ; car il jette une vive lumière sur l'attachement profond de notre auteur au service du temple de Jérusalem et sur la grande valeur qu'il lui attribuait. Une confirmation de ce fait est la large place assignée, non seulement à Simon, mais aussi à Aaron, dans la

[1] V, 1. — [2] XIV, 3 ss. ; XXXIV, 1 ss. — [3] V, 2 ss. ; IX, 3 ss. ; XVIII, 30 ss. ; XXIII, 4 s., 16 ss. ; XXVI, 9—12 ; XXXIV, 12, 19 s. ; XXXVII, 27 ss. ; XL, 18 ; XLI, 22. — [4] VII, 29—31. — [5] XIV, 11 ; XXXII, 1—11 ; XXXVIII, 11. — [6] L, 1 ss.

galerie des hommes illustres de l'antiquité[1]. Chacun de ces deux grands prêtres y occupe beaucoup plus de place que Moïse, David ou l'un des prophètes. Cela n'est-il pas très significatif ?

L'énumération des grands hommes de Dieu du passé, depuis Hénoc jusqu'à Simon, et celle de leurs hauts faits, que nous rencontrons ici[2], est un autre trait original, que nous n'avons encore constaté dans aucun autre écrit juif. Nous avons déjà fréquemment remarqué l'influence croissante de la Loi ou du Pentateuque. Elle nous est apparue, de la manière la plus intense, dans les Chroniques. Mais chez le Siracide nous voyons l'influence tout aussi prononcée du second recueil de la Bible hébraïque, comprenant les Prophètes, c'est-à-dire les livres historiques qui vont de Josué à II Rois et les livres prophétiques proprement dits. C'est là une confirmation de la déclaration faite par le traducteur de notre livre dans sa préface, que son grand-père Jésus s'est beaucoup adonné à la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres des pères[3].

Si touchant le culte et le code sacré le Siracide se place au point de vue du judaïsme postérieur, ses conceptions eschatologiques sont encore celles de l'hébraïsme traditionnel. Selon lui, la rétribution du bien et du mal a lieu sur la terre : la récompense de la vertu est le bonheur et une longue vie; le châtiment du vice est le malheur, une mort prématurée, une postérité maudite[4]. Il n'y a pas de jugement d'outre-tombe, parce que l'homme n'est pas immortel[5]. Les idées messianiques, assez clairsemées dans notre livre, sont également conformes aux vues traditionnelles. D'après elles, Dieu finira par châtier les impies, surtout les ennemis d'Israël, et par procurer aux Juifs fidèles la

[1] XLV, 6—22. — [2] XLIV—L. — [3] Comp. XXXIX, 1 ss. — [4] I, 11 ss. ; III, 6, 9, 14 ; VI, 28 ; XI, 1, 14 s. ; XV, 17 ; XXI, 4 ss. ; XXII, 11 ; XXIII, 11, 24 s. ; XXXI, 13 ; XXXVI, 1 ; XXXIX, 23 ss. ; XL, 8—17 ; XLI, 5—11. — [5] XVII, 27—32. Comp. X, 9—11 ; XIV, 16 ss. ; XXII, 11 ; XXXVI, 10 ; XXXVII, 25 ; XXXVIII, 21 ; XL, 1, 11 ; XLI, 1—4 ; XLVI, 19.

domination sur le monde entier, ainsi qu'une prospérité perpétuelle[1]. Ici, comme dans les Proverbes, nous ne trouvons donc pas la moindre trace du doute poignant qui fait le fond du livre de Job et de l'Ecclésiaste.

Une dernière observation reste à faire sur notre livre et non la moins intéressante. Nous savons déjà que l'auteur était probablement un scribe. Les principaux traits que nous venons de relever dans son ouvrage confirment cette supposition. On a vu l'importance majeure que le Siracide accorde à la Loi et l'usage qu'il a fait de tous les écrits hébreux de son temps. C'est donc un produit du rabbinisme juif que nous avons sous les yeux. Nous sommes ainsi mis à même de constater la différence énorme qui existe entre le rabbinisme primitif et celui des siècles postérieurs, qui s'est perdu dans de vaines subtilités exégétiques et casuistiques, dans une aride scolastique et dans des spéculations apocalyptiques ou dogmatiques exorbitantes. Nicolas a fort bien saisi la valeur que notre ouvrage offre, sous ce rapport. Voici ce qu'il en dit : « Il a pour l'historien une importance considérable. Il nous apprend, ce qu'on ne saurait pas sans lui, que les croyances populaires et la science des docteurs de la Loi étaient bien loin, à l'époque où il fut composé, d'être ce qu'elles furent plus tard. L'auteur de l'Ecclésiastique ne connaît en aucune façon ni les méthodes artificielles d'interprétation qui permirent aux docteurs de la Loi de découvrir dans les écrits mosaïques des sens cachés et des mystères dont on ne s'était pas douté jusqu'alors, ni la réglementation à outrance dans laquelle la vie tout entière de l'israélite finit par être enfermée, ni l'importance exagérée qu'on donna aux prescriptions cérémonielles, ni les développements extraordinaires que reçurent les anciennes espérances messianiques. Entre eux et lui, ou pour mieux dire, entre les juifs palestiniens du siècle antérieur à l'ère chrétienne et ceux du siècle antérieur à la déli-

[1] XXXII, 17—XXXIII, 11 ; XXXVI, 12—17 ; XXXVII, 25 ; XXXIX, 23 ; XLVIII, 10.

vrance de la domination des Séleucides, il n'y a de commun, en outre du monothéisme, que le point de départ de leurs croyances, je veux dire la loi mosaïque acceptée comme l'unique guide des consciences. Jésus fils de Sirach, qui en est encore en général au point de vue de l'antique hébraïsme, ne cherche dans le livre de l'alliance du Très-Haut que des préceptes de morale propres à diriger l'homme dans les sentiers difficiles de la vie ; il les y cherche sans art, uniquement avec l'aide de sa raison [1]. »

§ 3. Le livre de Job.

Le produit le plus beau et le plus profond de la sagesse juive est incontestablement le livre de Job. L'auteur de cet ouvrage s'est appliqué à résoudre le problème si difficile et si angoissant pour l'âme des croyants de tous les temps : comment les souffrances de l'homme juste sont-elles conciliables avec la providence d'un Dieu juste et sage ? Ce problème trouble encore nombre de chrétiens qui croient aux promesses de l'Évangile, à l'immortalité de l'âme et à la vie éternelle. Combien plus devait-il être embarrassant pour les anciens Juifs, qui ne possédaient pas cette foi et ne savaient rien d'une telle perspective ? Si nous ne trouvons pas de traces de cet embarras dans les Proverbes et le livre du Siracide, cela prouve que leurs auteurs étaient des esprits plus superficiels que celui du poème de Job, qu'ils n'allaient pas au fond des choses et se laissaient dominer par la théorie traditionnelle de la rémunération, sans remarquer que les faits la contredisaient à chaque instant.

Notre livre est un poème didactique aux allures dramatiques, dont la partie principale se compose de dialogues. Il s'ouvre par un prologue en prose, qui nous dit : Dans le

[1] *Encyclopédie* de Lichtenberger, IV, p. 182.

pays d'Outs, — qu'il faut chercher au nord-est d'Édom, du côté du Hauran[1], — il y avait un homme intègre et droit qui s'appelait Job; il était fort considéré, avait sept fils et trois filles et possédait de nombreux troupeaux. Un jour, dans le conseil céleste, Satan, en faisant à Dieu son rapport sur la conduite des hommes, attribua la piété de Job à des motifs purement intéressés et prétendit qu'elle s'évanouirait, dès qu'il ne jouirait plus des bénédictions divines. Alors Dieu permit à Satan d'éprouver Job par le malheur, par la perte de tous ses biens, de tous ses enfants et même de sa santé. Pour comble d'infortune, sa femme lui fit sentir ironiquement qu'il ferait bien d'abandonner Dieu, puisque sa piété ne lui servait de rien; mais Job ne se laissa point ébranler dans sa confiance en Dieu. Trois amis des contrées voisines vinrent le voir pour le consoler; ils le trouvèrent défiguré par les ulcères au point d'être méconnaissable, et ils se tinrent sept jours assis auprès de lui sans dire mot, à cause de sa grande douleur[2].

Puis commence le poème proprement dit, qui se divise en plusieurs actes. Il débute par une plainte amère, dans laquelle Job maudit le jour de sa naissance et déplore qu'il ne soit pas mort aussitôt après avoir vu le jour, la mort étant préférable à la vie, vu que Dieu cerne l'homme de toutes parts[3]. L'aîné des amis de Job, Éliphaz de Théman, un vieillard[4], prend la parole pour lui répondre. Comme Job a pour ainsi dire rendu Dieu responsable des malheurs dont souffre l'homme, Éliphaz s'applique à justifier la Providence divine; il fait entendre que personne n'est parfaitement juste et pur, pas même les anges, de sorte que les

[1] Dillmann et Duhm, à Job I, 1; Kuenen, *Onderzoek*, § 99, note 1; Budde, *Das Buch Hiob*, p. IX ss. — [2] Job I s. On peut voir chez Laue, *Die Composition des Buches Hiob*, p. 4 ss., les différentes opinions émises sur ces chapitres par la théologie moderne. L'authenticité de ces chapitres et de l'épilogue, XLII, 7—17, a été contestée à tort : Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 5—9. — [3] III. V. 12 et 24 sont peut-être des additions postérieures : Duhm, à ces versets. — [4] XV, 10.

souffrances de la vie sont des châtiments mérités[1]. Cette déclaration d'Éliphaz implique la pensée que Job a mérité ses malheurs. En face d'une telle insinuation, Job change de ton. Il ne se contente plus, comme tout à l'heure, d'exhaler sa plainte et de présenter discrètement Dieu comme l'auteur des souffrances humaines : il l'accuse hautement de ses maux et affirme son innocence. Il se plaint en outre de ce que ses amis l'accablent de reproches, au lieu d'avoir compassion de son triste sort et de le consoler. Il ajoute que, même s'il avait péché, Dieu devrait lui pardonner et non le tourmenter[2]. A cette accusation d'injustice ou d'arbitraire dirigée contre Dieu, Bildad de Schuach, un autre ami de Job, répond en proclamant la parfaite justice de Dieu. Il conclut que, si les enfants de Job ont péri, c'est qu'ils avaient certainement mérité leur sort et que, si Job est réellement innocent, son ancienne prospérité sera remplacée par une prospérité bien plus grande, vu que Dieu rend à chacun selon ses œuvres[3]. Là-dessus Job déclare que Dieu aura toujours raison contre l'homme, incapable de répondre une seule fois à mille questions que le Tout-Puissant lui poserait ; que Dieu fait en réalité ce qu'il veut, qu'il détruit l'innocent comme le coupable. Il continue à protester de son innocence, mais à répéter aussi qu'il est dégoûté de la vie[4]. Le troisième ami de Job, Tsophar de Naama, prend à son tour la parole. Il commence par reprocher à Job la multitude de ses paroles; puis il ajoute que, si Dieu voulait ouvrir les lèvres, pour répondre lui-même, lui qui connaît à fond les coupables, il convaincrait facilement Job de péché. Il l'exhorte, en conséquence, à se repentir de ses

[1] IV s. Il faut sans doute éliminer IV, 8—11 et V, 1, 5b, 6 s., 10, 22 : Duhm, à ces textes. — [2] VI s. Il faut faire abstraction de VI, 7b, 10c, 14, 21, et de VII, 20a : Duhm, à ces textes. — [3] VIII. V. 6b, 10 et 14—19 ne sont pas sûrement authentiques : Duhm, à ces textes. — [4] IX s. Il faut considérer comme des textes douteux IX, 8—10, 29 ; X, 1c, 3—5, 15c, 16a, 22 : Duhm, à ces textes. Laue prétend que IX, 2—24 forme la suite naturelle de chap. XXV et que IX, 32—35 est à biffer : ouv. cité, p. 19—21, 75 s.

fautes, afin d'obtenir les bénédictions divines[1]. Job répond à la fois à Tsophar et aux autres amis, en se moquant de leur prétendue sagesse, qui ne lui paraît nullement supérieure à la sienne. Il constate la puissance de Dieu dans les bouleversements du monde. Il en appelle à son jugement. Sûr de gagner sa cause devant cette instance suprême, il demande à Dieu de lui faire connaître ses péchés. La faiblesse et le triste sort de l'homme sont tels que Dieu devrait le traiter avec moins de rigueur. Une autre raison qui devrait disposer Dieu à l'indulgence envers le faible mortel, c'est que d'un être souillé ne peut pas sortir un homme pur et que l'homme mortel n'a aucune espérance de revivre [2].

Le second acte de notre poème s'ouvre par une réponse d'Éliphaz au dernier discours de Job. Il parle maintenant avec moins de ménagements que la première fois, accusant Job d'iniquité, lui reprochant d'anéantir la crainte de Dieu, d'user de ruse, de prétendre à tort qu'il possède plus de sagesse que ses amis, de tourner sa colère contre Dieu, de méconnaître que l'homme né de femme ne saurait être juste. Il lui dépeint ensuite l'image de l'impie sous les couleurs les plus sombres, évidemment pour lui inspirer une crainte salutaire et l'engager à changer de conduite[3]. Job répond que ses amis sont des consolateurs fâcheux et il se demande quand finiront leurs discours en l'air. Dieu lui a fait un triste sort, bien qu'il n'ait commis aucune violence et que sa prière fût toujours pure. Voyant que ses amis se moquent de lui, il supplie Dieu de lui rendre justice contre Dieu lui-même. Mais aussitôt après il se produit un nouveau revirement dans sa pensée, et il ne voit plus devant lui que

[1] XI. V. 6[b], 10 et 19[a] sont suspects : Duhm, à ces textes ; Laue, p. 24, note 1. — [2] XII—XIV. Il faut éliminer de ces chapitres XII, 4—10, 13, 22 s. ; XIII, 17 ; XIV, 11, 12[a] : Duhm, à ces textes. Comp. Laue, p. 25 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 10. — [3] XV. V. 24[c]—28[b], 30[a] et 31 paraissent être des interpolations : Duhm, à ces textes.

la mort sans issue ni espoir[1]. Bildad, dans sa réplique, commence par déclarer que les discours de Job lui sont à charge et qu'il devrait laisser parler ses amis. Ensuite il ne fait que développer, sous une autre forme, le thème du second discours d'Éliphaz, le triste sort des impies[2]. Job prie ses amis de cesser d'affliger son âme par leurs vains discours et de l'outrager pour la dixième fois, vu que, s'il a réellement péché, il en est seul responsable. Il exhale de nouveau des plaintes amères au sujet de son sort désolant; il implore la pitié de ses amis et leur demande pourquoi ils le poursuivent comme Dieu le fait. Se sentant seul à attester son innocence, il voudrait que ses paroles fussent gravées dans le roc. Puis, revenant à une idée déjà émise précédemment[3], il exprime la ferme assurance que Dieu lui rendra finalement justice et confondra ses amis[4]. Tsophar, à l'ouïe de ces paroles, ne peut se contenir plus longtemps et prétend que Job devrait bien savoir que de tout temps le triomphe des méchants a été de courte durée. Comme preuve de son dire, il expose dans une longue tirade, à l'instar de ce que ses deux amis avaient fait avant lui, le sort affreux que Dieu réserve au méchant[5]. La persistance avec laquelle les trois amis ont successivement soutenu que les méchants subissent toujours les châtiments qu'ils ont mérités, porte Job à considérer ce problème de plus près. Jusque-là il s'était contenté de parler de son propre sort et de défendre son innocence contre les accusations de ses amis, ou bien il avait cherché son refuge en Dieu. Mais comme ils ont élargi le débat, en affirmant tous que les méchants en général

[1] XVI s. Sont douteux XVI, 9c—11 et XVII, 4 s., 10b : Duhm, à ces textes. Ce critique place XVII, 8—10 après XVIII, 3. — [2] XVIII. V. 16 n'est peut-être pas authentique : Budde, à ce verset. — [3] XIII, 3 ss.; XVI, 19 ss. — [4] XIX. Pour l'interprétation de cet important chapitre, surtout des versets 25—27, où l'on a voulu trouver à tort la foi à l'immortalité de l'âme, nous renvoyons aux meilleurs commentaires, en particulier à ceux de Reuss, Volck, Budde et Duhm, ainsi qu'à Laue, p. 48 ss. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 33 ss., 288 s. — [5] XX. Duhm élimine v. 9 s., 21, 23a, 24, 25a b; Budde, aussi v. 16.

sont punis suivant leur conduite, Job, appuyé sur l'expérience, oppose à cette thèse le démenti le plus formel et montre que, le plus souvent, les méchants jouissent d'une grande prospérité et d'un bonheur stable, jusqu'à la fin de leurs jours[1].

Dans le troisième acte, Éliphaz, celui des trois amis qui prend toujours le premier la parole, voyant que les discussions théoriques n'ont pas réussi à convaincre Job de son tort, dirige contre lui des accusations personnelles, afin d'établir qu'il a mérité son malheur. Il commence par affirmer que Dieu est nécessairement d'une impartialité parfaite, puisque la vertu de l'homme ne lui procure aucun avantage et que l'injustice humaine ne saurait lui causer de préjudice. Suivant son habitude, il use d'un langage modéré et finit par promettre à Job les bénédictions divines, s'il veut bien changer de conduite[2]. Job proteste une fois de plus, ajoutant qu'il lui serait facile de convaincre Dieu de son innocence, s'il lui était possible de plaider sa cause devant lui ; mais qu'il ne se laisse pas trouver et que, par contre, il achève ses desseins impitoyables[3]. Bildad, pour toute réponse, se contente de relever en quelques mots la puissance de Dieu et l'état d'impureté de l'homme[4]. Job riposte que, jusqu'à son dernier souffle, il ne dira que la vérité et défendra son innocence[5]. Cette partie

[1] XXI. — [2] XXII. Budde et Duhm déclarent inauthentique v. 17 s. ; le second également v. 12 et 24 s. — [3] XXIII. Budde et Duhm éliminent v. 8 s. ; le second aussi v. 14 et chap. XXIV, sauf le dernier verset. Ce chapitre est très obscur et au moins partiellement interpolé. Les scribes ont probablement corrigé les paroles trop hardies de Job qu'il renfermait : Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 11 ; Laue, p. 64 ss. — [4] XXV. La partie authentique de chap. XXVI, v. 2—6 et 11—14^b, paraît avoir été prononcée par Bildad et non par Job : Duhm, à XXV s. Comp. Laue, p. 73 ss. — [5] XXVII, 1—6. Le reste de ce chapitre est inauthentique ou un discours de Tsophar, mais non de Job, et le chapitre suivant ne paraît pas non plus authentique : Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 13 ; Laue, p. 79 ss., 83 ss. ; Duhm, à XXVII s. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 38 ss., 68, 94 s.

de notre poème se termine comme elle a commencé, par un monologue de Job, dans lequel il accentue le contraste navrant entre sa vie intègre et heureuse d'autrefois et son malheur immérité d'à présent. Finalement il fait un sérieux examen de conscience et affirme encore une fois, sous forme de serment, qu'il est absolument innocent, qu'il ne s'est rendu coupable d'aucun péché. Ses dernières paroles sont un appel énergique et solennel à la justice de Dieu[1].

Un quatrième ami, Élihu, qui jusque-là a gardé le silence, prend la parole pour soutenir en somme le même point de vue que les trois autres, tout en ayant l'air de les corriger et de les compléter[2]. Mais ces discours sont inauthentiques, comme le reconnaissent un grand nombre de critiques[3]. Ils interrompent la suite naturelle de notre poème; car les discours de Dieu, que nous lisons à partir du chapitre XXXVIII, sont une réponse directe aux dernières paroles de Job. Dieu, y mettant celui-ci en présence des œuvres merveilleuses de la création, lui demande : « Où étais-tu, quand j'ai fondé la terre et fixé les limites des océans? Et depuis que tu existes, as-tu commandé au matin et montré sa place à l'aurore? As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer et embrassé du regard l'étendue de la terre? Connais-tu les sentiers de la lumière et des ténèbres? As-tu vu les dépôts de neige et de grêle que je tiens en réserve pour les temps de détresse? Qui a ouvert un passage à la pluie et tracé la route de l'éclair et du tonnerre? Qui fait naître les gouttes de la rosée? Fais-tu paraître en leur temps les signes du

[1] XXIX—XXXI. On a contesté à tort l'authenticité de chap. XXIX s. On peut toutefois considérer comme des interpolations XXX, 1—8; XXXI, 1—4, 7[c], 33[b], 39, 40[c]. La conclusion finale est XXXI, 35—37, qui n'est pas à sa vraie place : Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 14 s.; Laue, p. 96 ss.; Budde et Duhm, à XXIX—XXXI. — [2] XXXII—XXXVII. — [3] De Wette-Schrader, § 350; Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 18—26; Reuss, *Philosophie*, p. 25 ss.; le même, *Geschichte*, § 240; Cheyne, *Job and Solomon*, p. 42 ss., 90 ss., 291 ss.; Volck, *Das Buch Hiob*, p. 7 s.; Laue, p. 101 ss.; Duhm, à ces chapitres et p. XI.

zodiaque ? Connais-tu les lois du ciel ? Qui a mis la sagesse dans le cœur ou qui a donné l'intelligence à l'esprit ? Qui prépare au corbeau sa pâture, quand ses petits crient vers Dieu ? Sais-tu quand les chèvres sauvages font leurs petits ? Qui met en liberté l'âne sauvage et l'affranchit de tout lien ? Est-ce toi qui donnes la vigueur au cheval et qui revêts son cou d'une crinière flottante ? Est-ce par ton intelligence que l'épervier prend le vol et qu'il étend ses ailes vers le midi ? » Mis en face de ces questions et de beaucoup d'autres du même genre, bien faites pour déconcerter un faible mortel, Job ne peut que balbutier ; il reste confondu et ne sait que répondre[1]. Dans un second discours, Dieu demande à Job de l'instruire. Il lui dit : « Anéantiras-tu jusqu'à ma justice ? Me condamneras-tu pour te donner droit ? » Il lui demande s'il a un bras aussi puissant et une voix aussi éclatante que Dieu. Il l'invite à se revêtir de splendeur et de gloire, pour répandre les flots de sa colère et abaisser d'un regard les hautains, pour écraser les méchants, les cacher dans la poussière et les enfermer dans les ténèbres. S'il réussit à faire tout cela, Dieu déclare qu'il rendra hommage à la puissance de son bras. Là-dessus Job s'humilie, il reconnaît que toutes choses sont possibles à Dieu, que rien ne s'oppose à ses desseins, et il termine en disant : « Mon oreille avait entendu parler de toi ; mais maintenant mon œil t'a vu. C'est pourquoi je me condamne et je me repens, sur la poussière et sur la cendre[2]. »

Notre livre se termine par un épilogue en prose, faisant

[1] XXXVIII, 1—XL, 5. Duhm élimine XXXVIII, 13[b], 14[b], 15, 28, XXXIX, 13—18 et XL, 1. — [2] XL, 6—14 ; XLII, 1—6. On a contesté l'authenticité de tous les discours de Dieu ; mais XL, 15—XLI, 26 paraît seul inauthentique : Kuenen, *Onderzoek*, § 101, note 16 s. ; Laue, p. 109 ss. ; Budde et Duhm, à XXXVIII—XLI. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 55 ss. Duhm élimine aussi XL, 6 s. ; XLII, 3[a], 4. Il pense en outre que la suite naturelle de la fin de notre poème fut celle-ci : XL, 2, 8—14, 3—5 ; XLII, 2—6. D'après cela, Dieu n'aurait prononcé qu'un discours et non deux, et Job ne lui aurait non plus répondu qu'une fois.

pendant au prologue narratif. Nous y apprenons que Dieu se montra irrité contre les amis de Job de ce qu'ils n'avaient pas parlé de lui avec la même droiture que ce dernier ; qu'il leur enjoignit d'offrir des sacrifices et de demander l'intercession de Job, pour obtenir le pardon de leur faute ; enfin qu'il récompensa la fidélité de Job, en lui rendant son bonheur primitif et en lui accordant le double de tous les biens qu'il avait perdus, le même nombre d'enfants qu'il avait eus et une longue vie [1].

Autrefois on était généralement d'avis que notre livre rapporte de l'histoire. De nos jours la plupart des savants n'y voient qu'une œuvre d'imagination. Il se pourrait cependant qu'à sa base il y eût une vieille tradition, que l'auteur se serait appropriée et sur laquelle il aurait tramé son œuvre magistrale, qui occupe incontestablement le premier rang dans la poésie hébraïque. Cela semble ressortir d'Ézéchiel XIV, 14, 16, 20, où Job figure à côté de Noé et de Daniel et où les trois sont considérés comme des justes ; car on ne peut pas conclure de ce texte que le prophète ait connu le livre de Job, tout aussi peu que le nom de Daniel qui y est mentionné prouve que le livre de Daniel ait existé dès lors [2]. On a même soutenu, avec une assez grande apparence de raison, qu'il existait un livre populaire de Job et que l'auteur de notre poème lui a emprunté le prologue et l'épilogue [3].

Il règne une grande divergence d'opinion entre les savants relativement au but de notre livre. Ce qui a trop souvent embrouillé la solution, c'est qu'on ne distinguait pas entre le poème et son cadre, bien que les deux poursuivent un but très différent, ou qu'on prenait comme point de départ les discours inauthentiques d'Élihu [4]. Le prologue et l'épi-

[1] XLII, 7—17. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, § 100, note 3 ; Cornill, p. 241 s. ; Wildeboer, p. 385 ; Driver, p. 387 s. — [3] Wildeboer, § 23, note 11 ; Laue, p. 120 ss. ; Budde, p. VII ss. ; Duhm, p. VII s. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 66 s., 290 s. — [4] Volck, p. 3 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, § 100, note 6—18 ; Laue, p. 103 ss., 113 ss., 125 ss., 128 ss. ; Budde, p. XXI ss. ; Duhm, p. VII ss. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 66 ss.

logue racontent les malheurs de Job, sa résignation parfaite et son bonheur final. C'est un conte moral, d'origine édomite peut-être, qui avait pour but de montrer qu'un homme parfaitement juste peut être atteint du malheur, mais que, lorsqu'il le supporte avec une soumission pleine et entière, comme le héros de ce récit, Dieu lui accorde une riche compensation. Les principales lignes de ce conte sont encore conservées. Ce qui est perdu, ce sont les discours des trois amis de Job. Mais nous apprenons qu'ils n'avaient pas aussi bien parlé de Dieu que Job[1]. Ce conte fut formé avant la période deutéronomique et était répandu parmi les Juifs du temps d'Ézéchiel[2]. Tel qu'il nous est parvenu, il présente toutefois quelques difficultés. Dans le prologue, Satan joue un grand rôle et puis il ne paraît plus ni dans le poème ni dans l'épilogue. D'après ce qui nous en est dit, on s'attend à ce qu'il reconnaisse finalement qu'il y a des hommes justes qui servent Dieu d'une manière désintéressée[3]. On est donc en droit de se demander si la figure de Satan ne fut pas introduite après coup dans le prologue[4].

Dans le corps de notre ouvrage, nous retrouvons le malheureux et juste Job du prologue et de l'épilogue ; mais il n'y est plus résigné et soumis. Il se révolte contre son sort et il est finalement obligé de se condamner lui-même et de se repentir d'avoir contesté avec Dieu[5]. Ses amis, au contraire, ne font que lui prêcher la soumission et la résignation qui lui font défaut. Et cependant, s'il est obligé de s'humilier devant la puissance et la sagesse incompréhensibles de Dieu, il a triomphé de ses amis, qui n'avaient cessé de soutenir qu'il avait mérité son malheur ; il les a réduits au silence. Nous croyons donc, avec beaucoup de savants, que notre poème a un caractère polémique et qu'il doit mettre à nu la faiblesse de la théorie traditionnelle de la rémunération, en vertu de laquelle une justice parfaite se manifesterait dans le sort terrestre des hommes : il combat victorieusement

[1] Job XLII, 7. Comp. II, 10. — [2] Budde, p. VII ss. ; Duhm, p. VIII. — [3] Cheyne, *Founders*, p. 344. — [4] Laue, p. 124 s. — [5] Job XLII, 6.

cette théorie au nom de l'expérience. C'est là le côté négatif de notre poème. Le côté positif est contenu dans les discours de Dieu, qui font voir que le Créateur possède une sagesse bien supérieure à celle de l'homme et que celui-ci doit s'y soumettre avec confiance, bien qu'elle le dépasse infiniment[1].

Notre livre est donc une véritable théodicée, dont le but est de concilier les maux des justes avec la providence sage et parfaite de Dieu. La solution à laquelle il s'est arrêté est loin d'être parfaitement satisfaisante, et elle ne pouvait pas l'être du point de vue de l'ancienne alliance, parce qu'elle ignorait l'amour paternel de Dieu et l'espérance de la vie éternelle. Mais c'est à peu près tout ce qu'il était possible d'atteindre sous ce régime. Ce livre, malgré ses imperfections, avait d'ailleurs sa raison d'être, comme les autres livres de la Bible hébraïque. Il a mis en évidence l'insuffisance de la vieille théorie de la rémunération et la nécessité de chercher une meilleure solution du grand problème de la vie. Si l'auteur n'a pas pleinement réussi dans son entreprise, il a fait ce qu'il a pu pour atteindre son but et il a poussé d'autres esprits à reprendre le problème, pour l'approfondir davantage. Notre livre a même une valeur durable et fort importante : il a forcé la conscience individuelle de s'affirmer et de se contenter de son témoignage, de son approbation intime, abstraction faite des circonstances extérieures ou du jugement des hommes. Une des plus grandes faiblesses de la religion hébraïque, c'est de mesurer la valeur morale de l'homme d'après son sort extérieur, comme elle jugeait de la puissance de la Divinité d'après le sort de ses protégés. Israël était-il malheureux? On en concluait qu'il était coupable ou que Jahvé s'était montré incapable de le protéger suffisamment. Plus tard on appliqua cette même méthode superficielle à l'individu. Des circonstances fortuites décidaient du mérite ou du démérite des hommes. L'auteur du poème de Job ne comprit pas seulement combien cette con-

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 100, note 9—14. Comp. Laue, p. 113, 117 s. 127 s., 137 ss.; Duhm, p. IX—XI, 152, 203.

ception était erronée, peu conforme à la réalité; il sut encore nous présenter un héros qui, contrairement aux faits et à l'avis persistant de tous ses amis, défend énergiquement son innocence, en s'appuyant uniquement sur le témoignage de sa conscience. Pour l'histoire de la conscience humaine, notre livre fait donc époque et dépasse de beaucoup l'ancien hébraïsme et le judaïsme vulgaire. Il a préparé le terrain à l'individualisme chrétien, qui permet au croyant de maintenir envers et contre tous la conviction qu'il est un enfant de Dieu et un vrai fidèle, parce que sa conscience lui en donne le gage assuré. Il a contribué à former ces caractères d'airain qui, en face des persécutions du fanatisme païen ou chrétien, ont su garder fermement leurs convictions individuelles, sans se laisser ébranler dans leur foi par la violence ou le prestige de l'autorité séculaire du passé [1].

Touchant la date de composition du livre de Job, les divergences d'opinion sont tout simplement colossales. Les uns la font remonter jusqu'au temps des patriarches, les autres ne la placent qu'au III^e siècle avant notre ère, tandis que d'autres encore la fixent aux périodes intermédiaires les plus diverses. En face d'un tel désaccord, il pourrait à priori paraître téméraire de vouloir se prononcer en faveur d'une époque déterminée quelconque. Mais en considérant le problème de plus près et en l'éclairant d'une série de résultats certains de l'histoire d'Israël, il devient très probable que notre livre est de date récente. Tout d'abord nous ne trouvons parmi les Juifs, ni avant ni même pendant l'exil, un scepticisme aussi prononcé qu'ici relativement à la justice divine, et dans la haute antiquité encore moins. Qu'on repasse tous les produits littéraires de la Bible hébraïque jusqu'à l'exil, et l'on y constatera partout l'expression de la plus entière confiance dans la justice de Dieu. Le doute profond qui s'exprime ici ne s'est glissé au sein du judaïsme qu'à partir de la catastrophe nationale de Juda et plus encore à partir de la Restauration, quand l'expérience

[1] Comp. Smend, p. 499 ss. ; Wellhausen, *Geschichte*, p. 176 ss.

eut montré qu'elle ne répondait nullement à l'attente générale, ni aux promesses solennelles des prophètes. Ce doute, dont nous trouvons les premières traces chez Ézéchiel, le Second Ésaïe et Malachie, est fort accentué dans Job. Il y engage une vive lutte contre la piété; mais celle-ci remporte la victoire. Il éclatera sans ménagements dans l'Ecclésiaste et y portera à la foi des coups dont elle ne se relèvera pas. D'autres indices trahissent la modernité du livre de Job. Dans l'ancienne littérature hébraïque, Dieu est identifié avec Jahvé, le dieu particulariste d'Israël, et son activité se déploie presque exclusivement dans l'histoire de son peuple ou des nations qui ont des rapports avec lui. Dans Job, au contraire, Dieu nous est uniquement présenté comme le créateur et le dominateur du monde, et il a un caractère purement universaliste. Le héros de notre livre, un modèle de vertu, n'est même pas un Israélite, ce qui est très significatif. Anciennement la religion d'Israël était essentiellement théocratique et nationale, ne réglant que les rapports entre Jahvé et son peuple collectif. Dans Job il n'y a pas la moindre trace de l'esprit théocratique, et le peuple hébreu n'y est pas nommé une seule fois. Il n'y est question que des rapports de l'individu avec Dieu. L'individualisme juif atteint même ici son point culminant, et le particularisme est remplacé par la tendance humanitaire. Notre livre a ainsi le plus de parenté avec celui des Proverbes. Sa forme enfin trahit un art tel que nous n'en rencontrons de semblable dans aucun document biblique préexilien. A partir de l'époque de la Restauration, il y eut par contre des écrivains juifs de grand talent, comme le Code sacerdotal nous en fournit une preuve évidente. Aussi ce livre, loin de remonter à Salomon, à Moïse ou même aux patriarches, est sûrement de date postexilienne. D'autres arguments plaident en faveur de cette manière de voir[1]. Il

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 102; Cornill, p. 239 ss.; Wildeboer, § 23, note 13; Budde, p. XXXIX ss.; Duhm, p. VIII s. Comp. Cheyne, *Founders*, p. 345 ss.

est en outre incontestable que ce livre est d'origine juive et non étrangère. Les conceptions religieuses et morales qui y sont développées plongent en plein dans la religion d'Israël et non dans celle d'un autre peuple[1].

§ 4. L'Ecclésiaste.

Si le livre de Job est le produit le plus remarquable de la sagesse juive et s'il a été un puissant stimulant, un ferment actif, qui a porté le judaïsme à s'élever au-dessus de lui-même, l'Ecclésiaste, attribué à Salomon[2], est à certains égards le produit le plus médiocre de cette sagesse. Le résultat n'en est que négatif: il fait uniquement ressortir l'insuffisance de la religion juive à résoudre le grand problème de la vie. Sans doute il a contribué, pour sa part, à préparer l'avènement de la nouvelle alliance; mais il ne renferme pas un seul principe nouveau qui eût pu servir de base positive à l'Évangile. Son trait dominant est le scepticisme et le pessimisme, exprimés dans cette déclaration souvent répétée, qui commence et termine aussi le corps du livre : « Vanité des vanités, tout est vanité[3] ! » C'est un ouvrage didactique, comme les Proverbes et Job. Il se rapproche de ceux-là par les nombreuses sentences qu'il renferme et de celui-ci, par sa tendance philosophique ; et comme ce dernier, il est dominé par une seule grande pensée. L'auteur de Job a traité le problème de la rémunération et de la théodicée. Il s'est plus spécialement demandé comment les afflictions de l'homme juste pouvaient se concilier avec la sagesse et la justice de Dieu. L'Ecclésiaste aborde un problème tout aussi général : « Quel avantage revient à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil[4] ? » Ce n'est donc pas

[1] Bruch, ouv. cité, p. 166 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, § 102, note 1, 9 ; Wildeboer, § 23, note 8. Comp. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 96 ss. ; Budde, p. XII s. — [2] Eccl. I, 1, 12. — [3] I, 2 ; XII, 8. — [4] I, 3.

avant tout la réalisation de la parfaite justice qui le préoccupe, mais la recherche du vrai bonheur. Et sa conclusion n'est plus celle d'un croyant, qui s'incline humblement devant la volonté suprême de Dieu; c'est plutôt celle d'un sceptique et d'un pessimiste, révolté du triste sort qui est fait ici-bas aux pauvres mortels. Pour nous en convaincre, considérons de plus près le contenu de notre livre.

L'Ecclésiaste trouve d'abord que tout est vanité et poursuite du vent pour les raisons suivantes. Dans le monde extérieur on découvre un ordre désespérément uniforme, qui exclut toute nouveauté et tout progrès. Et dans la vie humaine on constate que Dieu soumet l'homme à une occupation pénible : celui-ci a beau accorder à son cœur toutes les jouissances désirables ou exécuter des projets grandioses, il ne saurait y trouver de véritable satisfaction; même la sagesse, tout en étant préférable à la folie, est vaine, parce que celui qui augmente sa science augmente sa douleur, parce que le sage et l'insensé ont le même sort après la vie, que la mémoire de l'un est aussi peu durable que celle de l'autre et que le sage ne sait pas si ceux qui lui survivront et jouiront des fruits de ses travaux seront sages ou insensés. La jouissance de la vie, tout en valant mieux que le reste, ne saurait procurer à l'homme de vrai bonheur, parce qu'elle dépend avant tout de Dieu, qui a strictement réglé la vie humaine, depuis la naissance jusqu'à la mort. Tout ce que Dieu fait est sans doute bien fait; mais l'homme n'y comprend rien [1].

D'autres sujets de tristesse existent dans le monde. Tant de méchancetés se commettent sous le soleil! L'iniquité règne même aux lieux établis pour rendre justice. On ne peut pas non plus espérer que Dieu jugera le juste et le méchant, parce que le sort des hommes et des bêtes est le même; ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle. Il n'y a donc rien de mieux

[1] I, 4—III, 15.

à faire pour l'homme que de se réjouir de ses œuvres, pendant son existence terrestre. Mais en réalité la mort est préférable à la vie. Les plus heureux sont ceux qui ne sont jamais nés, parce qu'ils n'ont pas eu le malheur de voir toutes les mauvaises actions qui s'accomplissent sous le soleil, toutes les oppressions, toutes les violences, toutes les larmes versées sans consolation. Tout le travail humain et toute l'habileté déployée pour l'exécuter ne sont qu'un effet de l'amour-propre et de la jalousie. Sans doute celui qui s'adonne à la paresse et se consume dans la misère est un sot; mais le travail est plein de vanité. Le comble de la sottise, c'est de se donner beaucoup de peine pour amasser de grandes richesses, quand on ne laisse pas d'héritiers. L'isolement est aussi un grand malheur dans le monde; il vaut donc mieux s'associer pour s'entr'aider. Un jeune homme pauvre et sensé vaut mieux qu'un roi vieux et insensé; mais ce jeune homme, sorti peut-être de prison pour monter sur le trône, pourra être momentanément acclamé par la foule et dédaigné ensuite[1].

Quand on entre dans la maison de Dieu, il faut s'approcher pour écouter, plutôt que pour offrir des sacrifices. Quand on prie, il ne faut pas faire beaucoup de paroles. Lorsqu'on fait un vœu, on ne doit pas tarder à l'accomplir. Il faut surtout s'appliquer à craindre Dieu. Il se commet beaucoup d'injustices dans l'administration d'un pays, parce qu'il y a un grand nombre de fonctionnaires, les uns plus élevés que les autres. La royauté est un avantage pour un État. La cupidité est vaine, parce que la richesse suscite de nombreux parasites, qu'elle cause des tourments et peut être facilement compromise. Le travailleur dort plus tranquillement que le riche. Les désirs de l'homme ne sont jamais satisfaits, bien que tout son travail tende à ce but[2].

Une bonne réputation n'est pas à dédaigner; mais la mort est préférable à la naissance et l'affliction à la joie. Il vaut

[1] III, 16—IV, 16. — [2] IV, 17—VI, 12.

mieux entendre la réprimande du sage que le chant des insensés ; mais l'oppression peut rendre le sage insensé, et les présents corrompent le cœur. Un esprit patient est supérieur à un esprit hautain. La sagesse vaut plus qu'un héritage ; mais elle est difficile à atteindre. Au jour du bonheur, il faut savoir être heureux et, dans les jours de malheur, on ne doit pas oublier qu'ils viennent également de Dieu. La meilleure règle de conduite est de suivre en toutes choses le juste milieu ; car un excès de justice peut conduire à la perte, aussi bien qu'un excès de méchanceté : celui qui craint Dieu sera préservé de ce double écueil. Il n'y a pas sur la terre d'homme parfaitement juste ; il faut donc supporter la critique, d'autant plus que soi-même on critique les autres. La femme est plus amère que la mort ; son cœur est un piège et ses mains sont un lien. Celui qui est agréable à Dieu lui échappe. Entre mille hommes on peut en trouver un digne de ce nom ; mais il est impossible de trouver une vraie femme entre elles toutes. Ce n'est pas Dieu qui en porte la responsabilité ; car il a fait les hommes droits, mais eux ont cherché beaucoup de détours[1].

Il faut observer les ordres du roi, à cause du serment de fidélité qu'on lui prête. Il est d'ailleurs tout-puissant dans son État ; le plus sage est de se soumettre à son pouvoir, même si c'est un despote. A Jérusalem l'Ecclésiaste a vu des méchants recevoir une sépulture honorable, tandis que des justes furent exilés et oubliés. L'homme est encouragé à se livrer au mal, parce que celui-ci n'est pas vite réprimé. Le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu et non pour le méchant ; mais il est fâcheux que des justes subissent le sort des méchants et que des méchants jouissent des avantages dus aux justes. Ce qu'il y a de meilleur pour l'homme, c'est de jouir de la vie au milieu de son travail, pendant les jours que Dieu lui accorde ; car il ne saurait résoudre le problème

[1] VII. Quel contraste entre cette appréciation pessimiste de la femme et le bel éloge de la femme vertueuse que nous lisons dans Prov. XXXI, 10—31 !

de la vie. Celle-ci dépend entièrement de Dieu, et les justes subissent le même sort que les méchants, ce qui est regrettable. Aussi le cœur humain est-il plein de méchanceté. Les hommes meurent sans exception et sont privés de toute espérance ; car la mort met fin à leur existence. C'est pour cela qu'il faut jouir de la courte vie terrestre et y développer son activité. Mais le succès ne dépend pas des capacités humaines, parce que tout dépend du temps et des circonstances. L'homme ne connaît pas non plus son heure, pareil aux poissons et aux oiseaux pris au filet ou au piège[1].

Il y avait une petite ville qui ne comptait que peu d'habitants. Un roi puissant marcha contre elle et l'assiégea. Or il s'y trouva un homme pauvre et sage qui la sauva ; mais après quoi personne ne se souvint plus de lui. Si la sagesse vaut mieux que la force, celle du pauvre est donc méprisée. Il est fâcheux que dans un pays les fonctions publiques ne soient pas toujours distribuées selon les mérites et que la folie occupe des postes élevés. Et pourtant la sage prudence a l'avantage dans les moindres détails de la vie. La supériorité de la sagesse sur la folie se manifeste aussi dans les paroles. Malheur au pays dont le roi est un enfant ! Heureux le pays dont le roi est de race illustre et dont les chefs sont tempérants ! Même dans l'intimité il faut se garder de dire du mal du roi et des puissants de la terre, de peur que les paroles prononcées ne soient rapportées[2].

Bien que le sort de l'homme ne soit pas en son pouvoir et qu'il ne connaisse pas l'œuvre de Dieu, il ne doit pas se livrer à l'inaction, mais jeter son pain à la surface de l'eau et agir avec prudence. Celui qui observe le vent et regarde les nuages, réfléchissant longuement s'il doit se mettre à l'ouvrage ou non, n'aura rien à moissonner. Il vaut mieux jeter la semence dès le matin et ne pas laisser reposer la main le soir. En agissant ainsi, on a les meilleures chances pour soi, tout en ignorant ce qui arrivera. La lumière est

[1] VIII, 1—IX, 12. — [2] IX, 13—X, 20.

douce, et il est agréable aux yeux de voir le soleil. Il faut donc se réjouir, pendant les années qui nous sont accordées sur la terre, eu égard aux nombreux jours de ténèbres qui les suivront. Le jeune homme en particulier fait bien de livrer son cœur à la joie, pendant sa jeunesse. Il ne devra pourtant jamais perdre de vue que Dieu l'appellera en jugement. Qu'il bannisse de son cœur le chagrin, mais qu'il se souvienne en même temps de son créateur, avant que viennent les jours mauvais et les années dont il dira : « Je n'y prends point de plaisir » ; avant qu'arrivent toutes les infirmités de la vieillesse ; avant que la poussière retourne à la terre, comme elle y était, et que l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné. Car vanité des vanités ; tout est vanité [1].

Notre livre se termine par un épilogue, où l'auteur se distingue de l'Ecclésiaste ou Salomon, qu'il a fait parler jusque-là. Il dit de celui-ci qu'il était un sage qui a enseigné la science au peuple et qui a mis en ordre un grand nombre de sentences, ce qui paraît être une allusion au livre des Proverbes. Il ajoute que l'Ecclésiaste s'est efforcé de trouver des paroles agréables et des paroles de vérité. Il recommande au fils ou disciple de tirer profit des paroles des sages, mais il blâme la manie de composer trop de livres, parce que beaucoup d'étude fatigue le corps. Enfin, répétant de rechef une recommandation qui revient plusieurs fois dans son ouvrage, il termine par la déclaration que la crainte de Dieu et l'accomplissement de ses commandements sont le devoir capital de tout homme et que Dieu jugera toute œuvre, qu'elle soit connue ou non, qu'elle soit bonne ou mauvaise [2].

Ce livre a donné lieu à des interprétations fort diverses. On y trouve en effet des affirmations tout à fait contradictoires. Il relève et la valeur et la vanité de la sagesse. Il recommande la crainte de Dieu, mais déclare également que le sort du juste et celui du méchant sont les mêmes. Il dit que la mort vaut mieux que la vie et puis de nouveau que

[1] XI, 1—XII, 8. — [2] XII, 9—14.

la vie présente et la jouissance des biens terrestres ont seules quelque valeur. Etc.[1]. Pour expliquer ces contradictions et notre livre en général, on a eu recours à toutes sortes de conjectures. On a voulu y voir un dialogue entre un croyant et un sceptique, ou bien un recueil de poésies formé par une assemblée de sages, ou une polémique contre les sectes juives; on a prétendu qu'il était un poème historico-didactique, ou bien qu'il avait pour but de combattre l'influence pernicieuse exercée sur les Juifs par le règne d'Hérode le Grand, ou encore qu'il devait établir la certitude de l'immortalité de l'âme et de la vie éternelle[2]. D'autres enfin, pour lever les difficultés, ont cru devoir remanier le livre, changer la suite actuelle d'un certain nombre de textes, ou procéder d'une manière plus radicale encore, en déclarant inauthentiques une série de passages, surtout l'épilogue et les autres textes semblables : mais tout cela est superflu ou inadmissible[3].

Malgré les contradictions que renferme ce livre, on ne saurait méconnaître qu'il forme un seul tout et que plusieurs pensées saillantes le traversent et le dominent d'un bout à l'autre : d'abord celle que tout ici-bas est vain et que l'homme ne saurait trouver de vrai bonheur sur la terre ; ensuite cette autre, qui est affirmée plusieurs fois sans la moindre équivoque, c'est que l'existence humaine est réduite à la vie actuelle et qu'elle se termine fatalement à la mort; puis celle qui forme la conclusion pratique de toutes les considérations chagrines de l'auteur, à savoir que la jouissance des biens terrestres est l'unique bonheur de l'homme ; enfin la pensée que la crainte de Dieu doit être le principe directeur de la conduite humaine. Notre livre ne forme pas un tout dans ce sens qu'il renferme un développement mé-

[1] Comp. *Realencyklopädie* de Herzog, XII, p. 94. — [2] *Bibel-Lexikon*, III, p. 552 ss.; *Encyclopédie* de Lichtenberger, IV, p. 180 s.; Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 376 ss. ; le même, *Onderzoek*, § 104, note 2—6 ; Reuss, *Geschichte*, § 441 s. — [3] Kuenen, *Onderzoek*, § 104, note 7—20 ; Cornill, p. 247 ss. ; Wildeboer, § 26, note 7 ; Driver, p. 447 ss.

thodique du principal sujet qui y est traité. On a vainement cherché à le diviser en plusieurs parties formant une suite naturelle et logique[1]. On s'explique le mieux son contenu, en supposant qu'il renferme une série de réflexions qui furent inspirées à l'auteur par la considération successive des différentes faces de la vie, au fur et à mesure qu'elles se sont présentées à lui, et qu'il s'est contenté de les juxtaposer, au lieu d'en faire un tout bien coordonné. Il n'était assurément pas avant tout un penseur, surtout pas un penseur logique, mais plutôt un homme de sentiment qui s'est laissé dominer, dans les différentes circonstances de la vie, par l'impression du moment. Et il s'est contenté de nous communiquer toutes ces impressions diverses, sans se soucier de les mettre d'accord. Pour lui elles étaient également vraies, puisqu'il les avait toutes éprouvées.

Mais nous n'avons pas qu'à nous occuper de la forme de notre livre ; le fond doit également attirer notre attention. A cet égard la date de sa composition n'est pas indifférente. Il est vrai qu'elle n'est pas facile à déterminer. La plupart des critiques modernes s'accordent pourtant à la fixer à la fin du régime perse ou au commencement du régime grec. Les nombreux chaldaïsmes qu'on rencontre dans le livre et d'autres formes de langage récentes prouvent qu'il est un produit moderne de la bible hébraïque. Le scepticisme qui s'y exprime indique aussi, non seulement que la foi solide de l'ancien prophétisme était ébranlée, mais que même la résignation du livre de Job est dépassée. Un certain nombre de passages montrent d'ailleurs que les Juifs étaient soumis au pouvoir perse ou grec, quand ce livre fut composé[2]. L'esprit qui le pénètre s'explique le mieux après les bouleversements occasionnés par les conquêtes d'Alexandre et les rivalités de ses généraux, et nous reporte par conséquent au III^e^ siècle avant notre ère, de préférence vers la fin du

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 103, note 4—8; Reuss, *Geschichte*, § 442. — [2] Eccl. IV, 13—16; V, 7 s.; VIII, 2 ss.; X, 4, 7, 16 s., 20.

siècle. Il s'ensuit que Salomon ne peut pas en être l'auteur, comme le veut l'opinion traditionnelle [1].

Touchant le fond de notre livre, il y a lieu de dire tout d'abord que son scepticisme est beaucoup plus prononcé qu'on ne veut généralement en convenir, et que son pessimisme ne peut être appelé qu'excessif. Comment nous expliquer ce fait, si choquant dans la Bible? On a répondu souvent et avec raison que les tristesses de l'époque où vivait notre philosophe et auxquelles il fait plusieurs fois allusion, y ont largement contribué. Il faut assurément y joindre des expériences personnelles fort attristantes. Car tout notre livre, si simple et si sincère, nous fait connaître avant tout les sentiments personnels de l'auteur. Il faut dire ensuite que le scepticisme et le pessimisme de l'Ecclésiaste ont en partie la même cause que ceux des discours de Job, l'insuffisance de l'ancienne théorie de la rémunération. Il répète, à différentes reprises, que le grand mal qui règne dans le monde, c'est que le sage et le fou, le juste et le méchant, ont le même sort. La plupart des Juifs passaient sans peine sur cette difficulté, parce qu'ils étaient dominés par l'espérance messianique, c'est-à-dire par l'espoir que bientôt il y aurait une grande manifestation de la justice divine, qui rendrait à chacun selon ses œuvres. Or cette espérance s'était affaiblie dans bien des esprits, à la suite de toutes les déceptions qu'on avait subies à ce sujet. On en avait d'abord espéré la réalisation certaine au retour de l'exil. On l'espéra de nouveau à la suite de la réforme d'Esdras. Lors de la chute de l'empire perse et des conquêtes extraordinaires d'Alexandre, on pensa qu'elles étaient sûrement le prélude du règne messianique. Mais une fois de plus les Juifs furent déçus dans leur attente et continuèrent à subir la domination

[1] Commentaire de Hitzig-Nowack, p. 190 ss.; de Wette-Schrader, § 347 ; Reuss, *Philosophie*, p. 281 ss. ; le même, *Geschichte*, § 441, 445 ; Kuenen, *Onderzoek*, § 105 ; Cornill, p. 249 s., 251 s.; Driver, p. 446 s.; Wildeboer, § 26, note 8 ; Cheyne, *Job and Solomon*, p. 255—272.

étrangère. Voilà pourquoi beaucoup d'entre eux, perdant la foi aux anciens oracles, renoncèrent à la chimère messianique et se laissèrent d'autant plus facilement gagner par l'hellénisme. Notre auteur était de ce nombre. Il ne fait pas la moindre allusion aux espérances messianiques de son peuple. Il y a plus : il ne parle jamais ni de ce peuple ni de Jahvé, le Dieu d'Israël. Il ne considérait ni le passé ni l'avenir de sa nation, mais ce qui se passait sous le soleil, dans le monde entier. C'était un cosmopolite, exempt de l'étroit particularisme juif. Ce qui l'intéressait et le préoccupait, ce n'était pas la destinée du peuple d'Israël, mais le sort de l'homme, abstraction faite de sa nationalité. Sa tendance dominante était donc aussi très individualiste, comme celle des sages juifs en général. Et c'est en considérant la marche des choses humaines sur la surface de la terre, qu'il est arrivé à la conviction que cette marche laissait énormément à désirer.

La plupart des théologiens chrétiens ont pensé que ce qui manquait surtout à notre auteur, pour vaincre le doute et les idées noires qui l'obsédaient, c'était l'espérance de la vie éternelle. Il est certain que, s'il avait eu cette espérance, s'il avait cru à une rémunération d'outre-tombe, sa soif de justice eût été satisfaite et son doute aurait perdu sa principale raison d'être. Mais nous croyons qu'en s'arrêtant exclusivement à ce point, on néglige un autre côté important de notre livre, le déterminisme qui s'y manifeste nombre de fois et qui nous paraît offrir un intérêt tout particulier. Tandis que le reste de la littérature biblique est dominé par un supranaturalisme très naïf, en vertu duquel Dieu interviendrait constamment dans le monde, comme si celui-ci n'était pas un tout organique, soumis à des lois permanentes, notre auteur soutient que le sort et les actions des hommes, ainsi que la marche du monde, sont nettement réglés et déterminés[1]. Et ce faisant, l'Ecclésiaste prouve qu'il était

[1] Eccl. II, 24—26 ; III, 1—8, 13 s. ; VI, 10 ; VII, 13 ; VIII, 6 ; IX, 1, 11 s. ; XI, 5.

un observateur plus attentif et un penseur plus profond que les anciens Israélites en général ; par là notre livre acquiert un cachet tout moderne et manifeste une préoccupation qu'on ne saurait satisfaire par la simple espérance de la vie éternelle. Le problème posé de cette façon par notre traité est autrement difficile et a une portée beaucoup plus étendue. C'est celui qui préoccupe le plus nos contemporains. En face des progrès de la science moderne, qui a démontré que le monde matériel est soumis à des lois immuables et que les actions humaines sont elles-mêmes déterminées par les circonstances qui les font naître, il s'agit de savoir quelle place on peut encore assigner dans le monde et à la liberté humaine et à la liberté divine ; il s'agit de savoir si la foi religieuse est compatible avec la science, si elle a encore sa raison d'être.

Comment maintenir cette foi en face du déterminisme au moins partiel que nous révèlent les sciences naturelles et la psychologie de nos jours ? Comment se fait-il en particulier que l'Ecclésiaste, obligé de remplacer les anciennes conceptions enfantines du monde et de l'histoire par une observation plus saine et franchement déterministe, comment se fait-il qu'il ait été rongé par le doute et le pessimisme ? C'est qu'il a méconnu le progrès, c'est qu'il s'est imaginé que le monde tourne incessamment dans un cercle, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil[1]. Il n'a pas été capable de constater que, malgré le côté permanent du monde physique et malgré les misères morales qui se répètent à travers les siècles, il y a pourtant un progrès remarquable dans tous les domaines de l'activité humaine et aussi dans le domaine religieux et moral. D'un autre côté, s'il a été capable d'observer que l'homme n'est pas absolument libre, alors que presque tous les anciens prophètes et législateurs hébreux avaient superficiellement admis le contraire, s'il s'est rendu compte de la large part de fatalité ou de nécessité qu'on

[1] I, 4-9 ; II, 12 ; III, 15.

rencontre dans le monde et dans la vie humaine, il était encore trop ignorant des lois admirables qui règlent le cours de l'univers. De là la plainte qui revient fréquemment chez lui, que l'homme ignore complètement l'œuvre de Dieu. On ne saurait jeter la pierre à l'Ecclésiaste de cette double faiblesse. Il est d'autant plus excusable que la méthode historique et les sciences naturelles étaient trop rudimentaires dans l'antiquité pour permettre de se former, sur ces importantes questions, des notions parfaitement justes et saines. Mais si lui est excusable, l'apologétique chrétienne ne l'est guère d'avoir, jusque dans les temps modernes, cherché à justifier et à défendre la foi, en partant trop exclusivement du supranaturalisme très fictif qui domine l'histoire biblique, au lieu de se baser sur les faits dûment constatés. Car de cette façon elle a été incapable de concilier la foi et la science, et elle a entretenu le scepticisme dans une foule d'esprits. Si le livre de l'Ecclésiaste forme un contraste frappant avec la plupart des autres livres bibliques, et si sa canonicité n'a pas été reconnue sans contestation, nous pensons qu'il comble une véritable lacune dans le canon et qu'il peut rendre un réel service à la théologie, s'il réussit à faire comprendre à celle-ci qu'elle a le devoir de concilier la foi avec les faits et qu'elle manquerait à ses obligations les plus urgentes, si elle continuait à en faire abstraction, pour se livrer à des théories purement transcendantes. On pourrait encore dire que la théologie moderne a le devoir de concilier l'esprit juif, essentiellement théocratique, avec l'esprit grec, beaucoup plus philosophique et scientifique. Il est fort probable que l'influence de la philosophie grecque a produit chez l'Ecclésiaste la fermentation spirituelle qui a inspiré son livre[1]. Et le conflit que nous constatons ici existe encore de nos jours ou même plus que jamais. Le penseur hébreu ne pouvait pas rompre avec la foi en un Dieu puissant, sage et juste, gouverneur du monde, foi qu'il

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 105, note 9, alinéa 3; Cornill, p. 252; Wildeboer, p. 495.

avait héritée des pères et qui s'imposait à sa raison. Mais il pouvait tout aussi peu nier les faits, les données patentes de l'expérience. Et comme il était incapable de les concilier, il était constamment ballotté entre cette double influence, sans trouver l'équilibre. C'est l'image de notre temps, ballotté entre la foi traditionnelle, qu'on ne saurait simplement jeter par-dessus bord, et les résultats de la science, qu'il n'est plus possible d'ignorer, même dans les milieux les plus conservateurs. Celui qui saura concilier les deux aura l'avenir pour lui et répondra au profond besoin qui a tourmenté un grand nombre d'esprits, depuis le vieil Ecclésiaste jusqu'à ce jour.

Une autre faiblesse de notre philosophe, à laquelle il faut en partie attribuer son scepticisme, est peut-être moins excusable que celles que nous venons de signaler, c'est que, épicurien ou non, il a en tout cas assigné comme but suprême à la vie humaine la jouissance des biens de la terre. C'est le refrain invariable qui termine toutes ses dissertations. On conçoit qu'il soit impossible de procurer ainsi à l'homme le vrai bonheur, une réelle satisfaction ; car trop de circonstances contrariantes s'y opposent, comme l'Ecclésiaste lui-même l'a pleinement reconnu. Dans quelle voie faut-il donc s'engager ? C'est ce que les anciens prophètes et puis les sages parmi les Juifs, jusqu'au Siracide, ont fort bien compris et proclamé : il s'agit de se perfectionner soi-même dans le bien et de le pratiquer envers les autres ; il s'agit d'être vertueux, juste et charitable, dans sa vie intérieure et dans sa conduite. Autant le Siracide insiste sur les devoirs à remplir envers nous-mêmes et notre vie spirituelle, puis sur les devoirs de justice et de charité qui nous incombent envers le prochain, autant l'Ecclésiaste est muet sous ce rapport. Le dévouement lui semble avoir été tout à fait étranger[1]. S'il relève les bienfaits de l'association, c'est parce qu'il y trouve de l'avantage, c'est par égoïsme[2]. L'idée du

[1] Eccl. II, 18—21. — [2] IV, 9—12.

perfectionnement moral, comme idéal de l'homme, ne se rencontre pas non plus dans son livre. Et cela se comprend, puisqu'il nie tout progrès et prêche le fatalisme. La sagesse et la crainte de Dieu, qui y sont recommandées, doivent simplement servir à préserver l'homme de tout excès qui pourrait lui être préjudiciable. Aussi peut-on dire que l'utilitarisme de la sagesse juive atteint son point culminant dans notre livre. Et la conséquence en est que l'Ecclésiaste, considérant en pur penseur égoïste tout ce qui se passe sous le soleil, se voit isolé et peu satisfait dans le vaste monde, où il se perd et ne comprend rien. La tendance morale toute différente des autres sages juifs, ainsi que des anciens prophètes et législateurs d'Israël, nous explique la grande différence entre les vues de ces hommes et celles de l'Ecclésiaste, la foi et l'espérance inébranlables des uns, le scepticisme et le pessimisme de l'autre. Car, pour être capable de croire au progrès et au triomphe du bien dans le monde, il faut mettre la main à l'œuvre pour réaliser ce progrès dans son propre cœur et dans son entourage. Si le livre de l'Ecclésiaste pouvait, aussi sous ce rapport, ouvrir les yeux aux apologètes chrétiens et leur faire comprendre que la foi religieuse ne s'impose pas d'autorité et ne saurait davantage être le fruit d'une spéculation purement rationnelle, mais qu'elle est une conquête morale et dépend, en grande partie, de la direction et de l'activité de notre volonté, il rendrait un autre grand service.

CHAPITRE XXXVIII

CHANTS SACRÉS ET PROFANES DES JUIFS

§ 1. Les Psaumes.

C'est ici que nous croyons devoir parler du recueil des Psaumes, le livre de l'Ancien Testament le mieux connu des

lecteurs de la Bible, parce qu'il renferme le plus d'éléments édifiants. Il existe à son sujet une grande divergence de vues entre les savants. L'opinion traditionnelle, maintenue jusqu'à ce jour par une série de théologiens, veut que notre Psautier tout entier date de l'époque de David et soit, en grande partie, de ce roi lui-même. Un certain nombre de critiques modernes ont au contraire soutenu que la plupart des psaumes ou du moins une série notable d'entre eux ne datent que de l'époque des Maccabées[1]. La vérité se trouve probablement entre ces deux extrêmes. Mais cette grande divergence d'avis prouve que le problème en question présente de sérieuses difficultés.

Beaucoup de psaumes ont sans doute été composés pour être chantés au culte public; car le recueil lui-même fut certainement le Cantique de la Synagogue[2]. Or tout indique qu'après l'exil seulement le chant sacré fut vraiment cultivé parmi les Juifs. Une comparaison entre certains traits des Chroniques et les récits parallèles des anciens livres historiques en fournit la preuve évidente. Ainsi dans II Samuel VI, qui rapporte la translation de l'arche sainte à Jérusalem, il est question de musique, de sacrifices, de cris de joie et de danses, occasionnés par cette fête[3]. On y a peut-être aussi chanté, mais à coup sûr spontanément et non en vertu de certaines règles liturgiques[4]. Qu'on lise après cela la relation des Chroniques sur la même solennité[5]. Quelle différence! Ici se présente à nous un culte liturgique minutieusement organisé, et de nombreux chantres participent à la cérémonie[6]. Nous savons déjà que les Chroniques attribuent à David l'organisation du culte tel qu'il était en usage après l'époque d'Esdras[7], et qu'elles mettent également sur son

[1] Cheyne, *Origin of the Psalter*, p. 455 s. — [2] Reuss, *Le Psautier*, p. 28 s.; le même, *Geschichte*, p. 587, 593, 595; Smith, *Old Testament*, p. 190 ss.; Cornill, p. 217, 221; Baethgen, *Die Psalmen*, p. XXXVI ss.; Beer, *Individual- u. Gemeindepsalmen*, p. I ss. — [3] V. 5, 13 ss. — [4] Comp. Am. V, 23; Es. XXX, 29. — [5] I Chron. XIII; XV s. — [6] XV, 16—24, 27; XVI, 41 s. Comp. v. 7 ss. — [7] XXIII s.

compte la formation de vingt-quatre classes de chantres, chargés de louer Dieu par la musique et le chant[1]. Il est évident que c'est l'âge où ce culte était en vigueur qui a produit la plupart des psaumes et le Psautier lui-même, et non les temps anciens, où le chant de cantiques n'a pas joué le même rôle dans le culte public[2].

Il faut reconnaître ensuite que le livre des Psaumes ne fut pas formé d'un coup et par un même auteur, mais successivement et par différents rédacteurs. On sait qu'il est divisé en cinq parties, peut-être pour former un second Pentateuque, à l'instar de la Loi[3]. Les quatre premières collections se terminent chacune par une doxologie[4]. Les deux premières proviennent déjà de rédacteurs différents; car deux psaumes sont reproduits dans chacune d'elles[5]. Il y a plus; dans la première Dieu est presque toujours désigné par le nom propre de Jahvé et dans la seconde, par Élohim. A la fin de celle-ci on lit: « Fin des prières de David, fils d'Isaï[6] ». Il est certain que cette observation terminait une fois un livre de Psaumes attribué tout entier à David. Or, dans les recueils suivants, se trouvent encore des psaumes assignés à ce roi. Les rédacteurs qui ont ajouté ceux-ci au Psautier ou qui ont formé ces recueils, sont à distinguer de celui qui avait terminé son Cantique davidique par les paroles citées. Le psaume CVIII n'est qu'une combinaison de psaume LVII, 8—12 et LX, 7—14, ce qui prouve que le rédacteur du dernier recueil n'est pas le même que celui du deuxième. Il est même probable qu'il existait primitivement des collections de psaumes plus petites, qui ont été intercalées ensuite dans l'une ou l'autre partie du Psautier. Il semble en être ainsi des psaumes CXI—CXVII et CXLVI—CL.

[1] XXV. — [2] Stade, II, p. 200 s., 212 ss., 262 s. Comp. Smith, ouv. cité, p. 218 ss., 223 s.; Cornill, p. 220 ss. — [3] Smith, p. 194 s.; Cheyne, *Book of Psalms*, p. XIII; Cornill, p. 222; Driver, p. 351; Wildeboer, p. 448; Beer, ouv. cité, p. IV. — [4] Ps. XLI, 14; LXXII, 18 s.; LXXXIX, 53; CVI, 48. — [5] Comp. XIV avec LIII et XL, 14—18 avec LXX. — [6] LXXII, 20.

Ceux-ci se distinguent par l'expression *Hallelou-Jah* (Louez Jahvé!), qui les commence et les termine. C'étaient assurément des cantiques spécialement liturgiques. Le groupe qui se détache encore le mieux, c'est CXX—CXXXIV, dont chaque morceau est intitulé « cantique de Mehaloth », ce qu'on a traduit jusqu'à ce jour par cantique de Degrés, mais qu'il est évidemment plus correct de rendre par cantique de Pèlerinages, ces psaumes ayant probablement été chantés, pendant leur voyage, par les pèlerins qui se rendaient en caravanes à Jérusalem pour assister aux fêtes annuelles[1].

Quand les différentes parties du Psautier et celui-ci lui-même ont-ils été formés? De l'identité de I Chroniques XVI, 36 et psaume CVI, 48 on a souvent conclu que, lorsque le premier de ces textes fut écrit, les quatre premiers livres des Psaumes existaient déjà avec leurs doxologies finales, et sans doute aussi le cinquième. Mais ce point de vue paraît erroné, d'autant plus qu'une série de psaumes ne furent probablement composés qu'à l'époque des Maccabées[2]. On pourrait, il est vrai, admettre que les psaumes maccabéens ne furent intercalés qu'après coup[3]. De toute façon, ces psaumes ne sont pas aussi nombreux qu'on l'a prétendu[4]. M. Lœb, qui soutient que tous nos psaumes datent de l'époque du second temple, nie pourtant qu'il y en ait qui proviennent du temps des Maccabées, parce que nous n'y trouvons encore aucune allusion à l'immortalité de l'âme[5]. Cet argument n'est pas péremptoire; car à l'époque des Maccabées l'espérance de la résurrection des morts et de la vie éternelle était assez nouvelle parmi les Juifs, de sorte

[1] Reuss, *Le Psautier*, p. 29 ss.; le même, *Geschichte*, § 475; Smith, p. 200 ss.; Cheyne, *Origin of the Psalter*, p. 7 ss.; Wildeboer, § 24, note 7; Baethgen, ouv. cité, p. XXXI ss.; Beer, ouv. cité, p. XVIII ss. — [2] *Bibel-Lexikon*, V, p. 5 ss.; Cornill, p. 224 ss.; Smith, p. 210 ss.; Cheyne, *Origin of the Psalter*, p. 456 ss.; Baethgen, ouv. cité, p. XXVII ss.; Beer, ouv. cité, p. XXI s., XXX ss. — [3] *Bibel-Lexikon*, V, p. 6 s.; Wildeboer, p. 459; Cornill, p. 227. — [4] Cornill, p. 226 s.; Smith, p. 207 s., 437 ss.; Driver, p. 364 s. — [5] *Revue des Études juives*, XX, p. 165.

que tous les produits littéraires de ce temps n'ont pas nécessairement dû en parler. Y a-t-il au moins un certain nombre de psaumes qui remontent sûrement au delà de l'exil? On a souvent répondu affirmativement et cité comme exemple les morceaux où l'existence de la royauté en Israël est présupposée[1]; mais ceci même n'est plus admis par tout le monde, ces psaumes paraissant parler, non d'un roi historique, mais du Messie[2]. En tout cas si des psaumes préexiliens se trouvent dans notre recueil, ce qui nous semble probable, il est difficile ou impossible de les distinguer des autres, et ils doivent être en petit nombre. Il est hors de doute qu'aucune des cinq parties du Psautier n'a été formée avant l'exil, pas même la première, généralement réputée la plus ancienne; car nous y trouvons au moins un morceau qui fait allusion à la captivité babylonienne[3]. Ce recueil primitif ne paraît pas remonter plus haut que l'époque d'Esdras et de Néhémie[4].

Ce que nous venons de dire implique la pensée que les suscriptions des Psaumes ne sont pas historiques, mais des combinaisons rabbiniques. D'après ces suscriptions, un psaume aurait été composé par Moïse[5], soixante-treize par David[6], vingt-trois par des contemporains de David, Asaph, Héman, Éthan et les fils de Coré[7], et deux par Salomon[8]. Les autres ne portent pas de nom d'auteur. Ces suscriptions ne méritent aucune créance[9]. Pour un grand nombre d'entre elles, on peut établir sans peine qu'elles sont erronées, ce

[1] Ps. II; XX; XXI; XLV; LXXII. — [2] Stade, *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, II, p. 385 ss., 393 s., 405 s. — [3] Ps. XIV. — [4] Smith, p. 218 ss.; Cornill, p. 223 s.; Wildeboer, p. 453; Beer, ouv. cité, p. XXIV ss., LVI ss. Comp. Baethgen, ouv. cité, p. XXXV s. — [5] XC. — [6] III—IX; XI—XXXII; XXXIV—XLI; LI—LXV; LXVIII—LXX; LXXXVI; CI; CIII; CVIII—CX; CXXII; CXXIV; CXXXI—CXXXIII; CXXXVIII—CXLV. — [7] XLII; XLIV—L; LXXIII—LXXXV; LXXXVII s.; LXXXIX. Comp. I Chron. XV, 17, 19; XVI, 5, 7; XXV, 1 ss.; XXVI, 1 ss., 19; II Chron. XX, 19. — [8] LXXII; CXXVII. — [9] Cornill, p. 217 ss.; Wildeboer, § 24, note 2 ss.; Smith, p. 96 s., 216 ss.; Driver, p. 352 ss.

qui les rend toutes suspectes[1]. Elles le sont déjà par cette considération générale qu'elles ne nomment, comme auteurs, que des personnages des anciens temps et dont quelques-uns ne paraissent même pas historiques, puisque leurs noms ne figurent que dans les Chroniques. Il serait assurément plus admissible que certains psaumes aient été composés par des prophètes; et pourtant pas un seul prophète n'est compté au nombre des psalmistes. On a évidemment voulu assigner aux psaumes bibliques un âge très reculé, comme on a fait pour les proverbes et pour les lois, et voilà pourquoi on a attribué celles-ci à Moïse et fait remonter ceux-là jusqu'à David et à Salomon. La plupart des psaumes ne datent au contraire que de l'époque de l'exil ou des temps postérieurs. Un grand nombre trahissent leur origine récente par des allusions à la captivité ou par la description d'un état de détresse et d'oppression auquel les Juifs ne furent pas soumis antérieurement. Les principales raisons qui plaident en faveur de cette manière de voir sont les suivantes: dans les Psaumes il n'est toujours question que d'un seul sanctuaire, du temple de Jérusalem, centre religieux des fidèles; le peuple juif y est généralement présenté comme observant fidèlement la Loi; et lorsqu'on fait allusion à ses péchés, on ne mentionne jamais l'idolâtrie, cette infidélité capitale de l'ancien Israël, jusqu'à l'exil; enfin la langue des Psaumes indique une époque moderne, comme Giesebrecht l'a fort bien mis en lumière[2].

De nos jours, on a beaucoup agité la question de savoir si les Psaumes ont un caractère individuel ou collectif. Les rabbins qui ont mis les suscriptions en tête de la plupart d'entre eux ont certainement pensé que leurs auteurs y avaient exprimé leurs sentiments individuels, surtout quand ils parlent à la première personne du singulier. D'un autre côté, certains indices de la version des Septante prouvent que, de très bonne heure, on eut l'idée que le moi personnel

[1] *Bibel-Lexikon*, V, p. 2; Baethgen, ouv. cité, p. VI ss. — [2] *Revue des Études juives*, XX, p. 163 s. Comp. Herzfeld, III, p. 24.

des Psaumes était Israël. Parmi les théologiens chrétiens, on rencontre également ce double point de vue, avec cette différence que la typologie fut appelée au secours de l'interprétation de notre livre, et que le sujet collectif qu'on croyait y découvrir devint l'Église, tandis que le sujet individuel fut souvent identifié avec Jésus-Christ, dont l'ancien roi David n'aurait été que le type. Dans ces derniers temps, on est allé jusqu'à prétendre que pas un seul de nos psaumes n'a un caractère vraiment individuel et que la communauté juive personnifiée y parle toujours sous le rôle ou le masque du moi. D'autres ont soutenu une thèse diamétralement opposée. Ce sont là deux points de vue extrêmes, dont chacun pèche par exagération. En réalité, dans beaucoup de ces cantiques le moi qui parle est incontestablement la communauté juive personnifiée, en opposition aux païens, ou le noyau des fidèles, en opposition à la masse impie. Mais il est tout aussi certain qu'une série de psaumes ont un caractère individuel indéniable [1].

Si maintenant nous voulons envisager le contenu des Psaumes, nous nous contenterons d'en relever les traits essentiels, ceux qui contribuent le plus à nous faire connaître les sentiments intimes qui remplissaient l'âme des psalmistes et qui les faisaient parler ou écrire, chanter des cantiques d'actions de grâces ou exprimer des plaintes amères. Pour bien comprendre la plupart de ces poèmes, il ne faut pas perdre de vue qu'après l'exil les Juifs étaient dominés par la pensée qu'ils devaient observer la Loi avec une scrupuleuse fidélité et que, dans la mesure où ils le faisaient, ils pouvaient espérer de la part du Dieu juste les récompenses méritées, c'est-à-dire la réalisation parfaite des espérances les plus brillantes faites par les prophètes. Ce sont là les deux pôles de la piété juive, autour desquels tourne le reste [2]. Un autre point capital qu'il ne faut pas perdre de vue, si l'on veut saisir l'essence de cette

[1] Beer, ouv. cité; Coblenz, *Das betende Ich in den Psalmen.* —
[2] Schürer, II, p. 387 ss., 418 ss.

piété et des Psaumes, qui en sont la meilleure expression, c'est que les Juifs, dont la plupart étaient convaincus qu'ils s'appliquaient à pratiquer la Loi en toute fidélité et qu'ils étaient vraiment justes, avaient le sentiment qu'ils ne jouissaient pas de la récompense qui leur était due, que l'oppression étrangère sous laquelle ils gémissaient était une criante injustice. Ils étaient donc très portés à distinguer entre eux, pauvres opprimés, et les oppresseurs païens, qui étaient à leurs yeux des monstres d'iniquité, ou les Juifs infidèles, qui faisaient cause commune avec ces derniers. De là l'opposition si fréquente, non seulement dans les Psaumes, mais aussi dans les Proverbes et dans Job, entre les justes et les impies [1]. En partant de là, on possède la clef de la plupart des psaumes; on constate même que presque tous sont dominés et inspirés par l'espérance messianique, que le Psautier est le livre le plus prophétique ou le plus messianique de tout l'Ancien Testament. Non pas qu'il y soit fréquemment question du Messie. L'une des plus grandes faiblesses de la théologie traditionnelle était de vouloir trouver Christ partout. Elle a méconnu que, dans l'enseignement authentique de Jésus, ce n'est pas sa personne qui occupe le premier rang, mais le royaume de Dieu. De même elle n'a pas su voir que Dieu lui-même joue le rôle principal dans les espérances d'Israël et non la personne du Messie. A cet égard, les Psaumes sont l'expression fidèle, non seulement de la piété juive, mais de celle de l'ancien Israël en général; ils ne sont que l'écho de la Loi et des Prophètes [2]. On n'a qu'à lire un peu attentivement le Psautier pour s'en convaincre. Le premier psaume déjà, d'une date récente et servant d'introduction aux autres, distingue entre les justes et les méchants, en promettant les bénédictions divines aux premiers et en menaçant les derniers des châtiments de Dieu. Après ce morceau purement théorique, viennent dans les psaumes suivants des considérations em-

[1] Smend, p. 476 ss. — [2] Stade, *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, II, p. 369 ss.

pruntées à la situation réelle des Juifs. Partout il est question et des fidèles adorateurs de Jahvé et de leurs ennemis, ennemis qui sont tantôt les nations païennes et tantôt les Juifs infidèles, persécutant et opprimant les justes. Cette situation inspire fréquemment soit des plaintes amères, soit des accents de découragement, soit aussi des paroles de haine et de vengeance. Le plus souvent, la foi et l'espérance triomphent du doute et expriment l'assurance que Dieu procurera finalement la victoire à ses fidèles adorateurs. Voilà pourquoi la plupart des psaumes débutent ou se terminent par des actions de grâces envers Dieu.

S'il est inutile de citer des textes à l'appui de cette thèse, tant ils surabondent dans tout le Psautier, nous croyons par contre devoir porter l'attention du lecteur sur quelques psaumes qui, au premier abord, paraissent étrangers aux préoccupations messianiques, mais qui, considérés de plus près, révèlent également des traces de ces préoccupations. Ainsi le psaume VIII, qui ne paraît chanter que la gloire de Dieu, manifestée par l'œuvre de ses mains, fait entendre pourtant que Jahvé a fondé sa puissance pour confondre ses adversaires, pour imposer silence à l'ennemi et à l'homme vindicatif[1]. Le psaume XV, qui se contente d'indiquer quelles sont les conditions de piété à remplir pour pouvoir s'approcher de Dieu, semble faire complètement abstraction des espérances messianiques. Mais on a dit, non sans raison, que même le Code sacerdotal est au fond dominé par ces espérances, parce qu'il avait pour principal but de créer un peuple saint, agréable à Dieu et qui lui permît de réaliser les promesses des prophètes. Il s'ensuit que, lorsque des psaumes, comme celui dont nous venons de parler, posent les règles fondamentales de la piété, ils peuvent poursuivre un but semblable. Le psaume XVIII chante une victoire remportée sur les ennemis avec le secours de Jahvé et exalte l'intervention secourable de Dieu. Ce psaume et d'autres du même genre, qui chantent les hauts faits de l'histoire d'Israël,

[1] V. 3.

ont, comme ceux qui célèbrent les œuvres de la création, le but de fortifier la foi d'Israël en la puissance de Dieu et de lui faire espérer que cette puissance se déploiera à l'avenir en sa faveur. Et voilà pourquoi des psaumes pareils étaient aussi peu étrangers à l'attente messianique que les livres historiques de l'Ancien Testament. Car ceux-ci, en relatant ce que Jahvé avait fait dans le passé en faveur de son peuple, voulaient également soutenir sa foi et son espérance. Dans la première partie du psaume XIX, la puissance de Dieu manifestée par l'œuvre de la création est fortement accentuée[1], comme dans le VIII^{e} psaume ; puis y est exaltée la valeur de la Loi de Dieu[2], ce qui rappelle et le psaume XV et le psaume CXIX. Nous avons déjà dit que de tels morceaux ont pour but de former un peuple saint, afin que Dieu puisse réaliser ses promesses. Dans psaume XIX, 12 ss., nous voyons clairement la justesse de cette manière de voir, puisque, d'après ce texte, le psalmiste s'attendait à ce que l'observateur de la Loi reçût une grande récompense et qu'il fût en particulier préservé de la domination des orgueilleux. Or ce dernier trait est une espérance messianique évidente. Citons encore le psaume XXV, parce qu'il exprime, comme d'autres, le sentiment du péché et qu'il peut être rangé parmi les psaumes pénitentiaux[3]. La contrition qui s'exprime ici et ailleurs dans nos cantiques est aussi dans un rapport intime avec les idées messianiques et avec la situation des Juifs après l'exil. Si ceux-ci étaient généralement portés à se croire justes, en opposition aux païens ou aux Juifs infidèles, d'un autre côté ils étaient cependant contraints par les malheurs des temps à se déclarer coupables ; car ils croyaient encore bien plus à la justice de Dieu qu'à leur propre justice. Et en face de la longue oppression étrangère qu'ils subissaient, ils ne pouvaient sauver la justice divine qu'en s'accusant eux-mêmes, qu'en pensant qu'ils avaient mérité les châtiments divins par leurs infidélités. L'existence d'ennemis et le besoin de salut, national évidemment, sont

[1] V. 2—7. — [2] V. 8—15. — [3] V. 6 ss.

formellement mentionnés dans le psaume en question[1]. Il y est ensuite question des fautes de la jeunesse[2]. C'est probablement une allusion aux anciennes infidélités d'Israël. Et nous voyons ainsi comment le sentiment de la propre justice des Juifs, exprimé également dans notre psaume[3], pouvait se concilier avec la confession de leurs péchés. En se voyant malheureux, tout en observant la Loi, ils pensaient qu'ils pâtissaient des fautes commises par les pères et qu'ils avaient besoin du pardon de Dieu pour toutes les fautes passées[4]. Comme, à l'instar des anciens Israélites, ils mesuraient surtout le mérite ou le démérite d'après la prospérité ou la détresse, ils se sentaient naturellement plus coupables aux époques de malheur que lorsqu'ils étaient relativement heureux. De là vient que certaines confessions de péchés sont provoquées par le malheur[5]. Pour la même raison, le pardon et l'affranchissement du péché sont quelquefois rattachés aux délivrances extérieures[6]. Si dans la détresse les Juifs étaient portés à gémir, à crier à Dieu et à lui demander pardon, dans d'autres moments, où ils obtenaient des délivrances et des succès partiels, ils faisaient naturellement entendre des chants d'allégresse et de triomphe[7].

Après avoir montré, par une série d'exemples, comment il faut interpréter la plupart des psaumes, afin de bien saisir les sentiments qui les ont inspirés, nous allons relever les traits essentiels de l'espérance qui s'y exprime. Le malheur qui pesait le plus aux Juifs et dont ils désiraient le plus la délivrance, c'était la domination étrangère. Celle-ci leur était d'autant plus pénible qu'elle ne blessait pas seulement leur orgueil national, mais encore et surtout leur foi. De

[1] V. 2, 5, 19 s., 22. — [2] V. 7. — [3] V. 21. — [4] Esd. IX, 6 ss.; Néh. I, 6 ss.; IX, 16 ss.; XIII, 18. — [5] Ps. XXXVIII, 1 ss.; XL, 12 ss.; LXIX, 2 ss.; CXLIII, 1 ss. — [6] XXXIX, 9 ss.; CIII, 3 ss. — [7] XLVI—XLVIII. Stade, il est vrai, soutient que le psalmiste ne chante pas ici des événements passés, mais la dernière catastrophe qui devra précéder l'inauguration du règne messianique, en la décrivant comme si elle était un fait accompli : *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, II, p. 404—406.

même que les anciens Israélites voyaient principalement la manifestation de la puissance de Jahvé dans les victoires qu'il leur procurait sur les ennemis, de même les Juifs étaient convaincus que leur attachement à Dieu et le service qu'ils lui rendaient leur vaudraient certainement un triomphe éclatant sur leurs oppresseurs étrangers, et cela d'autant plus que les nations païennes étaient fières de leur pouvoir, ce qui devait porter ombrage à Jahvé[1]. Au point de vue juif, ces peuples étaient les ennemis de Dieu[2] et paraissaient s'être révoltés contre lui ou l'avoir oublié[3]. Ils ne pensaient pas à Dieu[4]; ils ne le cherchaient ni ne l'invoquaient[5]. Dans leur folie, ils outrageaient Jahvé et méprisaient son nom[6]. Ils étaient méchants, pervertis, infidèles[7]. Les Juifs nourrissaient une haine profonde contre les païens oppresseurs et ennemis de Dieu, et souhaitaient leur châtiment[8]. Les peuples païens, à leur tour, haïssaient les Juifs. Et cette haine ne fit que grandir à mesure qu'ils apprirent que ceux-ci avaient la prétention de connaître seuls le vrai Dieu; elle se manifesta surtout chez Antiochus Épiphane, et le poussa à persécuter les Juifs et leur culte. Cette prétention d'un petit peuple, sans prestige extérieur, parut fort ridicule à beaucoup de païens et les porta à se moquer de l'impuissance de Jahvé[9]. De là, chez les Juifs, la pensée que celui-ci devait bénir et sauver son peuple pour la gloire de son nom[10]. Plus Jahvé était méprisé par le monde païen, plus la foi juive exaltait sa puissance et affirmait qu'il se moquait de ses adversaires impuissants[11]. On pensait qu'il allait apparaître comme un formidable orage et faire trem-

[1] Ps. XXXIII, 10 s.; CXXIII, 4. Comp. Es. XXXVII, 29; Ez. XXVIII, 2 ss.; Zach. I, 15; IX, 2 ss. — [2] VIII, 3; LXVIII, 2; LXXIV, 4, 18, 23; LXXXIII, 3; LXXXIX, 52. — [3] IX, 18. — [4] LIV, 5. — [5] XIV, 2, 4. — [6] LXXIV, 18, 22. — [7] III, 8; VII, 10; IX, 6, 17 s.; X, 2—4, 13; XXXVI, 2, 12; LVIII, 4, 11; LXVIII, 3; XCI, 8; CXXIX, 4. — [8] V, 11 s.; LII, 7 ss.; LIV, 6 ss.; LVIII, 7 ss.; LXIX, 23 ss.; CIX, 6 ss.; CXXXVII, 7 ss. — [9] XLII, 4, 11; LXXIX, 10; CV, 2; CXXIII, 4. — [10] XXXI, 4 ss.; LXXIX, 9; CVI, 8; CXV, 1. — [11] II, 4 ss.; XXXIII, 13 ss.; LIX, 9.

bler le monde entier[1]; qu'il exercerait sa vengeance[2], en rendant sept fois les outrages qui lui avaient été faits[3]. On espérait en outre que, par son intervention, Jahvé établirait son règne sur toute la terre[4], que tous les peuples et tous les rois le loueraient alors[5], qu'ils viendraient à Jérusalem et lui rendraient leurs hommages[6]. L'idée dominante des Juifs a toujours été que le culte idolâtrique des païens serait anéanti et que le culte de Jérusalem, seul légitime, le remplacerait[7]. L'établissement du règne de Dieu sur la terre impliquait la domination des Juifs sur les autres peuples[8]. Dans quelques psaumes seulement apparaît l'idée qu'un roi idéal, un descendant de David, se trouverait à la tête du nouveau peuple de Dieu[9].

Les Juifs ne trouvaient pas seulement de l'inimitié contre Dieu dans le monde païen, mais aussi dans leurs propres rangs, et ils espéraient qu'au jour du jugement ces impies nationaux, qui étaient plus heureux et plus prospères que les gens pieux et fidèles, recevraient également le châtiment mérité, qu'ils seraient foulés aux pieds par ces derniers[10]. Les fidèles, qui se considéraient comme vraiment justes[11], sentirent le besoin de se grouper[12], ce que fit également le parti adverse[13], qui cherchait à contrecarrer les justes[14] et à

[1] XXIX, 3 ss.; XCVII, 1 ss. Comp. Es. LXIII, 19—LXIV, 2; LXVI, 15 s.; Ag. II, 22. — [2] XVIII, 48; LVIII, 11; LXXIX, 10; XCIV, 1; CXLIX, 7. — [3] LXXIX, 12. — [4] IX, 8 s.; X, 16; XXIV, 7 ss.; XXIX, 10; XLVII, 2 ss.; XCIII, 1; XCVI, 10 ss.; XCVII, 1; XCIX, 1 ss.; CXLV, 13; CXLVI, 10. — [5] LXVII, 4 ss.; CXXXVIII, 4 s. — [6] XXII, 28 ss.; LXVI, 3 s.; LXXXVI, 9 s.; CII, 16 ss. — [7] Jér. III, 17; Mich. IV, 1—3; Es. II, 2—4; XVIII, 7; XXV, 3, 6 s.; LVI, 5—8; LX, 7, 13 ss.; LXVI, 18 ss.; Ag. II, 7 s.; Zach. VIII, 20 ss.; IX, 6 ss.; XIV, 16 ss.; I Rois VIII, 41—43. — [8] Ps. XVIII, 44 ss.; CXVIII, 10 ss.; CXLIX, 6 ss. Comp. Es. XIV, 2; Zach. XIV, 12 ss.; Dan. VII, 22, 27. — [9] XVIII, 51; LXXII; LXXXIX, 4 s., 20 ss.; CXXXII; CXLIV, 1 s., 9 s. Comp. II; XX s.; XLV. — [10] Mal. III, 13—21. — [11] Es. XXIV, 16; XXVI, 2, 7; Ps. VII, 4 ss., 10; XIV, 5; XVII, 3; XVIII, 21 ss.; XXVI, 1 ss.; XXXI, 19; LVIII, 11 s.; LXVIII, 4; LXXV, 11; XCVII, 11 s.; CXVIII, 15, 20; CXXV, 3. — [12] Mal. III, 16. — [13] Ps. I, 1; XXVI, 5; LXIV, 3. — [14] XXXVII, 12.

les outrager[1]. L'arme favorite de ce parti pour faire du tort aux justes, était la calomnie et de méchantes paroles en général[2]. Souvent aussi il usait de flatteries et d'hypocrisie envers les adversaires[3]; mais il ne reculait pas non plus devant la violence[4]. Les Juifs fidèles avaient conscience d'être persécutés à cause de leur fidèle attachement à Jahvé[5]. Nous savons que déjà du temps d'Esdras et de Néhémie, ces deux partis s'étaient formés et avaient commencé à se combattre. Les Juifs rigides étaient partisans de l'observation stricte de la Loi et avaient pour adversaires la noblesse, les principaux prêtres et même certains prophètes ; ce dernier parti était soutenu par l'aristocratie des peuples voisins[6]. Une cause de conflit fut sans doute aussi le fait qu'après l'exil, comme avant, les grands du peuple se livraient à une vie dissolue et opprimaient les petits, au lieu d'exercer la justice et la charité envers ces derniers[7]. Le récit de Néhémie V nous fournit une illustration de la dureté des riches et des revendications du pauvre peuple. De là vient que, dans le langage postexilien, on identifie les impies avec les riches et les heureux de ce monde[8], et les fidèles avec les humbles, les malheureux, les opprimés[9]. Souvent, il est vrai, les Juifs en général sont appelés ainsi, évidemment en opposition aux peuples païens, puissants, prospères et dominateurs[10]. Les Juifs impies, en majorité riches et puissants,

[1] XXXI, 12—14 ; LXIX, 9—13, 20—22, 27. — [2] XII, 3—5; XV, 3 ; XXVIII, 3; XXXIV, 14; XXXVIII, 13; L, 19 s. ; LII, 4—6; LXIV, 4 ss. ; CI, 5—7; CIX, 2 s. ; CXX, 2—4 ; CXL, 4. — [3] V, 10 ; LV, 22 ; LXII, 5. — [4] V, 7 ; XI, 2, 5 ; XVII, 9 ; XXVI, 9 ; XXXI, 14 ; LV, 10 ss., 24 ; CXXXIX, 19 ; CXL, 2 s. — [5] XLIV, 18 ss. ; LXIX, 8 ss. — [6] Mal. III, 13 ss. ; Esd. IX, 2 ; X, 18 ss. ; Néh. VI, 10—14, 17—19 ; XIII, 4—9, 28. — [7] Es. LVI, 9 ss. ; LVIII, 3 ss. ; LIX, 2 ss. ; Ps. XII, 6 ; XLIV, 5 s. Comp. Zach. VII, 9 s.; VIII, 16. — [8] Ps. XXXVII, 7; XLIX, 6 s., 12, 17 s.; LII, 3, 9; LXXIII, 3 ss., 12; Prov. XXX, 14; Job XXI, 7 ss.; XXII, 5 ss.; XXIV, 1 ss. — [9] Ps. X, 12, 17 s. ; XII, 6; XXV, 9 ; XXXIV, 3; XXXVII, 14; LXIX, 30, 33 s.; LXXIV, 21 ; LXXVI, 10 ; CIX, 16, 22; CXLVII, 6; Prov. III, 34; XV, 33; XVIII, 12. Comp. Soph. II, 3. — [10] Ps. IX, 19; XXII, 25, 27 ; XXXV, 10 ; XXXVII, 11; XL, 18 ; LXXIV, 19 ; LXXXII, 3 ; LXXXVI, 1 ; CII, 1 ; CXLIX, 4.

étaient par cela même orgueilleux et arrogants[1]: ils se moquaient de Dieu et mettaient en doute qu'il connût la conduite des hommes[2]; ils n'étaient pas attentifs à ses œuvres[3]; ils se révoltaient contre lui[4]. Les Juifs pieux espéraient que le triomphe et la prospérité des méchants seraient de courte durée, qu'ils seraient finalement anéantis, tandis que les justes jouiraient des bénédictions divines et les assureraient à leurs enfants[5]. Une longue vie leur semblait surtout devoir être le partage et la récompense des justes[6].

Les Psaumes, étudiés de ce point de vue nouveau et plus vrai que celui d'autrefois, qui voulait y voir partout des allusions à Jésus-Christ ou à son Église, montrent combien l'espérance messianique était vive et générale parmi les Juifs. Les quelques morceaux prophétiques que nous possédons de cette époque et les apocalypses qui se multiplieront à partir d'Antiochus Épiphane, pourraient faire croire que quelques rares esprits seulement, portés à la rêverie et aux spéculations, nourrissaient les espérances messianiques. Les Psaumes au contraire, ces cantiques populaires, sortis des entrailles de la communauté juive et destinés à être chantés au service divin, prouvent que tous les Juifs fidèles partageaient ces espérances et qu'elles étaient réellement le trait le plus caractéristique de leur piété. De même que l'ancien Israël s'attendait constamment au jour de Jahvé, au jour du jugement, et voyait dans tout bouleversement politique ou dans tout autre événement extraordinaire l'indice que ce jour était proche, de même les Juifs continuaient à vivre incessamment dans une telle attente. Ils envisageaient invariablement leur situation extérieure à travers le prisme des

[1] XVII, 10; LXXIII, 6, 8 s.; XCIV, 2, 4; CI, 5; CXIX, 21. — [2] I, 1; LXIV, 6; LXXIII, 11; XCIV, 7. Comp. Job. XXI, 14 s. — [3] XXVIII, 5. — [4] V, 11; CXXXIX, 21. — [5] I; V, 13; XI, 6; XXV, 12 s.; XXXIV, 10 s., 20 ss.; XXXVII, 1 ss., 22, 28 s., 34; LV, 23 s.; LVIII, 11 s.; LXII, 2 ss.; LXIV, 8—11; LXXIII, 18—20; LXXV, 11; XCI; CIV, 35; CXII; CXL, 12—14. — [6] XVI, 10 s.; XXX, 4; XXXIV, 13 ss; XLIX, 16; LXXXVI, 13. Comp. Prov. III, 2, 16, 22; IV, 10, 13, 22; etc.

espérances messianiques. Les plus grandes souffrances n'étaient pour eux que passagères et servaient de préparation au règne glorieux qui devait mettre fin à toutes les misères humaines. On conçoit qu'une telle espérance ait communiqué aux Juifs une force morale surprenante ; elle nous explique l'endurance admirable dont ils ont souvent fait preuve dans les circonstances les plus tragiques.

Si cette attente avait eu pour unique objet l'affranchissement des maux extérieurs et l'avènement d'un âge d'or purement terrestre, elle aurait été illusoire, puisqu'elle ne s'est pas réalisée jusqu'à ce jour ; et elle n'aurait eu qu'une valeur inférieure. Mais elle était aussi l'attente du triomphe de la justice sur toute iniquité, de la vérité sur l'erreur, d'une foi saine sur les superstitions païennes : elle avait donc un côté éminemment religieux et moral. C'est à ce côté supérieur que Jésus rattachera la prédication évangélique. Les Juifs ont ainsi préparé le terrain pour une espérance plus pure, plus spirituelle, pour l'espérance chrétienne. Ils ont connu, au moins en partie, l'espérance qui a soutenu et qui soutiendra tous les hommes de foi, les stimulant à travailler au progrès religieux et moral de l'humanité, espérance qui ne cesse de s'avancer vers sa réalisation, à mesure que ce progrès s'accomplit. Si les Juifs se représentaient cette réalisation comme un événement instantané, accompli par la seule intervention de Dieu, c'est qu'ils étaient, comme toute l'antiquité, dominés par des conceptions théocratiques et n'avaient pas la notion des lois qui régissent le monde moral, comme ils ignoraient la stabilité des lois du monde physique. On peut d'autant moins leur en vouloir que toute l'Église primitive et beaucoup de chrétiens jusqu'à ce jour ont conçu l'avènement du règne de Dieu d'une manière fort semblable. Le christianisme moderne diffère de ce point de vue antique par sa manière de concevoir l'établissement du royaume de Dieu, qu'il envisage comme purement spirituel, lentement progressif et dépendant de la collaboration de tous les vrais croyants.

Notre paragraphe, comme d'autres, fournit la preuve évidente que la critique biblique aboutit à des résultats, non seulement négatifs, mais aussi positifs et même admirables, à bien des égards. Si elle dénie à Moïse le mérite d'avoir rédigé toute la législation du Pentateuque et d'être le promoteur de tous les principes supérieurs de la religion d'Israël, elle a montré que les grands prophètes d'Israël gagnent d'autant plus en importance, qu'ils ont été de véritables réformateurs et même de grands réformateurs. D'un autre côté, en prouvant que Salomon n'est pas l'auteur des livres sapientiaux, elle a fait voir que la sagesse prêtée à ce roi ne revient pas à un seul individu, mais à toute une école, à de nombreuses générations de sages. Et c'est ainsi qu'en enlevant à David l'honneur longtemps usurpé d'avoir composé la plupart des psaumes, pour l'attribuer aux chantres du second temple, elle a démontré que tous les sentiments de piété accumulés autrefois à tort sur le seul fils d'Isaï ont été le partage de beaucoup de psalmistes, qu'ils remplissaient même tous les membres vivants de la communauté juive, à partir de l'époque de la Restauration. Nous ne voyons pas ce que la foi juive et la foi chrétienne peuvent perdre à ces rectifications ; par contre il est certain que la vérité historique y gagne beaucoup[1].

§ 2. Le Cantique des Cantiques.

Le Cantique des Cantiques a toujours paru être l'un des livres bibliques les plus énigmatiques. Les préjugés dogmatiques ont beaucoup contribué à obscurcir les problèmes soulevés à son sujet. Quiconque lirait ce livre sans savoir qu'il fait partie d'un recueil sacré, ne pourrait s'empêcher de trouver qu'il chante d'un bout à l'autre l'amour réciproque des deux sexes, et cela d'une manière si réaliste que

[1] Comp. Smith, *Old Testament*, p. 224.

notre goût moderne en est choqué. Mais, comme il était impossible aux exégètes juifs et chrétiens des temps passés d'admettre qu'un livre biblique traite d'un tel sujet, on a généralement cherché à donner aux textes un sens qu'ils n'ont pas, en interprétant cet opuscule allégoriquement. Les deux principaux personnages de notre livre étant Salomon ou un berger et sa bien-aimée, la Sulamithe, les Juifs ont vu dans cette dernière l'image d'Israël et dans celui-là l'image de Dieu. D'après cette interprétation, le Cantique ne serait qu'une suite d'allusions figurées à l'histoire du peuple d'Israël et à ses rapports avec Dieu. Les chrétiens, imitant l'exégèse rabbinique, ont vu dans la Sulamithe une figure de l'Église et dans Salomon, un type de Jésus-Christ. Certains commentateurs catholiques ont aussi cru découvrir dans l'héroïne de notre livre la vierge Marie [1].

De nos jours, l'interprétation allégorique étant de plus en plus abandonnée, il a fallu reconnaître sans ambages que le Cantique des Cantiques avait un caractère essentiellement érotique. Mais alors ont surgi d'autres questions, celles de savoir quelle était la véritable forme et le but du livre : si c'était un drame ou non ; si Salomon était le bien-aimé de la Sulamithe ou bien le berger qui y figure ; si c'était une satire de l'ancien roi d'Israël ou un éloge de sa conduite, etc. Dans les nombreux ouvrages publiés sur le Cantique, les opinions les plus opposées ont été émises. Reuss, dans son Introduction à ce livre, nous donne une esquisse assez complète de toutes les élucubrations anciennes et modernes dont il a été l'objet. Le savant critique n'admet pas qu'il soit un drame ; il soutient que c'est un recueil de morceaux détachés, provenant toutefois d'un seul et même auteur [2]. Il fait

[1] Commentaire de Hitzig, p. 11 ss. ; *Realencyklopädie* de Herzog, VI, p. 206 ss. ; *Bibel-Lexikon*, III, p. 119 ss. ; Renan, *Le Cantique des Cantiques*, p. 115 ss. ; Bleek, ouv. cité, § 283 ; de Wette-Schrader, p. 559 s. ; Reuss, *Le Cantique des Cantiques*, p. 4 ss. ; le même, *Geschichte*, § 189 ; Wildeboer, § 26, note 4. — [2] Comp. *Bibel-Lexikon*, III, p. 127 s.

ressortir les énormes contradictions dans lesquelles tombent ceux qui en font un drame. Voici comment il s'exprime à ce sujet: « *Quot capita tot sensus!* Il y a trois, quatre, cinq ou six actes; on compte de cinq à seize scènes. La pièce n'a pas été composée pour la représentation publique: il est hors de doute qu'elle a été représentée dans des fêtes populaires. Elle l'a été à la cour même: elle l'a été dans un but hostile à la royauté. Il n'y a pas d'action: tout y est action. Elle est du genre bucolique: elle est plutôt de tout autre genre. Elle a été faite pour égayer une fête nuptiale: il ne s'y agit pas du tout de mariage. Elle a été composée en l'honneur de Salomon: elle doit le rendre ridicule et odieux. Le sujet est une histoire véritable conservée par la tradition: le fond est purement fictif. La scène est à Jérusalem ou à Baal-Hamon, en partie à Teqoa, au nord ou au sud. La patrie de l'héroïne est Sulem ou Enguedi. Le héros habite le Liban ou un faubourg de la capitale. Mais avant tout il faudrait savoir qui est ce héros: le roi Salomon ou un pâtre anonyme? dans le premier cas, si l'héroïne l'aime ou si elle le déteste; s'il est un heureux Céladon, ou, selon la spirituelle définition d'un critique contemporain, un George Dandin doublé de Trissotin[1]; dans le second cas, si le couple est marié ou non. Tel ne met en scène que deux personnages, tel autre trois. Puis il y a çà et là d'autres interlocuteurs, un ou deux chœurs, des femmes de la ville ou du harem royal, ces dernières jalouses ou compatissantes. Enfin on entrevoit aussi des comparses. La bergère est vendue par ses frères ou ravie à leur insu par les gens du roi. Elle se plaît à la cour: elle s'y livre au désespoir. Elle fait la sourde oreille aux compliments du roi: elle en est enchantée. Elle ne songe qu'à son berger absent et ne parle que de lui: elle l'a quitté, le cœur léger et comme une étourdie. Puis, tout à coup, elle se met à rêver de lui et à raconter ses rêves: de là, dépit du roi qui la chasse, ou qui la laisse partir dans un mouvement de noble générosité. Mais elle

[1] Ad. Franck, *Études orientales*, p. 446.

peut aussi s'être échappée secrètement ou avoir été enlevée par son amant. Vous avez le choix, le texte observant à cet égard un discret silence. Enfin, pour ce qui est de la morale prêchée au public : l'auteur a voulu proscrire la polygamie ; il a voulu faire l'éloge de la fidélité conjugale ; il a voulu faire admirer la vertu, victorieuse de la séduction ; il a voulu se rendre l'organe de l'indignation démocratique en face de la corruption de la cour[1]. »

M. Bruston, après beaucoup d'autres, a récemment soutenu la thèse opposée à celle de Reuss, savoir que le Cantique des Cantiques est un véritable drame[2]. Nous pensons que le savant strasbourgeois est plutôt dans le vrai que celui de Montauban. Cornill abonde dans le même sens et nous semble fort bien indiquer comment il faut en somme considérer notre livre pour en saisir le caractère et le but. D'après lui, Salomon n'y est qu'un ornement de langage et il y est déjà devenu la figure légendaire des temps postérieurs, le plus riche et le plus heureux de tous les souverains. Le poète, en possession de sa bien-aimée, digne d'un roi, très enviée et louée pour sa beauté, se sent plus riche et plus heureux qu'un roi, même que Salomon. Sa couche verte, sous les cèdres et les cyprès, est pour lui plus précieuse que le lit splendide de Salomon, entouré d'une garde d'honneur. Le petit vignoble qu'il soigne et garde avec sa bien-aimée, où chaque fleur et chaque feuille lui rappellent des heures délicieuses, a plus de prix à ses yeux que le plus magnifique domaine de Salomon. Il possède en effet ce qu'on ne saurait acquérir par aucune richesse du monde, l'amour vrai, qui est fort comme la mort et inébranlable comme la tombe, une flamme divine que les plus grandes eaux ne sauraient éteindre[3].

Budde développe une thèse semblable et fait faire un pas de plus, un pas décisif, pensons-nous, à l'intelligence de notre livre. Il trouve que, non seulement Salomon, mais

[1] Reuss, *Cantique*, p. 22 s. — [2] *Revue de Théologie de Montauban*, 1891, p. 3 ss., 138 ss. — [3] Cornill, *Einleitung*, 1891, p. 238 s.

aussi la Sulamithe, qu'il faut identifier avec Abischag, la Sunamite de I Rois I, 3[1], est un simple type, celui de la beauté, comme Salomon celui de la gloire; que par conséquent notre opuscule ne peut pas être considéré comme un drame. Il établit en outre, à la suite de Wetzstein, que le Cantique des Cantiques n'est autre chose qu'un recueil de chansons de noce, comme elles sont en usage jusqu'à ce jour parmi les Arabes de la Syrie, toute noce donnant lieu à huit jours de réjouissances, pendant lesquels le jeune couple est traité de roi et de reine par les invités[2]. Il se pourrait que l'éditeur de ce recueil eût voulu protester par sa publication contre la polygamie et faire l'éloge de l'affection mutuelle de deux époux, ce qui conférerait à ces pages une valeur morale sérieuse, malgré le réalisme trop cru qui s'y rencontre[3].

Voici comment Renan s'exprime sur cette dernière question : « Le Cantique des Cantiques est un livre profane, mais ce n'est pas un livre frivole. Les traits de détail qui peuvent paraître choquants à notre légèreté, trop portée à sourire, sont de ceux qu'on trouve dans toutes les poésies antiques. Voltaire a eu tort de s'en égayer, et les croyants ont tort d'en être scandalisés. Il faut d'ailleurs remarquer que les deux seuls passages vraiment sensuels de l'ouvrage[4], ont pour but de présenter le harem et les mœurs de la cour de Salomon sous un jour odieux, et servent à produire une sorte de contraste. La pensée du livre, comme celle de tous les livres hébreux, est saine, et si l'exécution manque parfois de nuance et de distinction, c'est que ces qualités-là, fruits de nos raffinements, ne sont nullement celles de l'esprit sémitique... La Sulamite fut une sainte en son temps. Elle marque la première apparition de la vertu de l'amour, le

[1] Comp. Renan, *Cantique*, p. 43 s. — [2] *The Song of Solomon*, extrait de *The New World*, 1894. Comp. Renan, *Cantique*, p. 85 s.; Stade, II, p. 197 s., en note; Marti, *Theologische Zeitschrift*, XI, p. 99; Cornill, 1896, p. 256. — [3] Wildeboer, p. 488. Comp. Cornill, p. 256. — [4] Cant. I, 2—4; VII, 2—10.

moment où, sensuel encore, l'instinct profond que Dieu a caché au sein de la nature humaine atteint, dans la conscience libre et fière d'une jeune israélite, la sphère plus haute de la morale. Ne critiquez pas, d'après les règles de nos convenances modernes, chacune des paroles de la paysanne ingénue ; ne lui demandez pas les raffinements d'une sainte Thérèse. C'est une simple fille de la naïve antiquité. Sans que le trait de flamme du séraphim ait transpercé son cœur, elle sait « que l'amour est plus fort que la mort », elle a ressenti « la flèche du feu de Jahvé »... Laissons le théologien croire que, pour sauver l'honneur du vieux Cantique, il faut le travestir, et à ceux qui défendraient, par des raisons de convenances, cette interprétation surannée, rappelons ce que Niebuhr répondit à un jeune pasteur que troublait la nécessité d'admettre dans le canon biblique un chant d'amour : « Pour moi, dit avec vivacité l'illustre critique, j'estimerais qu'il manque quelque chose à la Bible, s'il ne s'y trouvait une expression pour le plus profond et le plus fort des sentiments de l'humanité. »... Renan va même plus loin et dit : « Je trouve le Cantique, entendu dans son sens naturel, bien plus sacré que beaucoup d'autres livres dont on est moins embarrassé, — que le livre d'Esther, par exemple, dur, orgueilleux, cruel, hautain, d'où Dieu est si absent[1]. »

A cet égard les opinions diffèrent naturellement aussi, suivant l'idée qu'on se fait de l'Écriture sainte. Nous reconnaissons sans peine que notre recueil ne renferme rien d'immoral ni même d'indécent, si l'on sait se placer au point de vue purement naturel et ingénu de l'auteur, et si l'on sait faire la part de la crudité de langage des anciens temps. Nous croyons néanmoins que ceux-là ont raison qui, parmi les anciens et les modernes, ont pensé ou pensent encore que cet opuscule est déplacé dans un recueil sacré, dans un livre d'édification. Et jamais il n'aurait assurément été admis

[1] *Cantique*, p. 139—147.

dans le canon, si l'on n'avait pas cru que Salomon en était l'auteur et qu'il chantait tout autre chose que l'amour réciproque de l'homme et de la femme. Au point de vue historique et littéraire, il faut sans doute se féliciter de cette méprise, qui a permis la conservation d'un document hébraïque d'un tout autre genre que le reste des livres bibliques et qui a une grande valeur poétique. Nous voyons en particulier par notre livre que le sentiment religieux, si puissant chez les Israélites, n'a pas étouffé leurs sentiments naturels, comme cela ressort d'ailleurs de beaucoup d'autres traits de leur histoire. Mais il n'est pas moins vrai que des raisons très sérieuses plaident contre son admission au nombre des Livres saints[1].

L'opinion traditionnelle, qui, suivant l'indication du titre, considérait Salomon comme l'auteur de notre livre, ne trouve plus guère de défenseurs, et elle est d'autant moins admissible que le petit poème renferme quelques traits de date récente. Nous partageons l'avis d'un certain nombre de savants qui pensent qu'il ne fut pas composé avant le III^e^ siècle[2]. Il nous semble superflu d'en exposer le contenu, chacun pouvant apprendre à le connaître, en parcourant lui-même ces quelques pages.

CHAPITRE XXXIX

APOCALYPSE JUIVE. DANIEL

Les persécutions révoltantes d'Antiochus IV contre les Juifs ont produit le livre le plus original de toute la bible hébraïque, celui qui est attribué au prophète Daniel. Dans nos traductions modernes il figure parmi les livres prophé-

[1] Budde, ouv. cité, p. 20 s. — [2] Cornill, p. 254 s.; Budde, ouv. cité, p. 19 s.; Wilbeboer, § 26, note 3. Comp. Cheyne, *Founders*, p. 351 ss.

tiques, mais il n'en est pas de même dans le recueil sacré des Juifs. En réalité il n'est pas non plus un livre prophétique proprement dit, mais une apocalypse. Il n'est que le premier d'une série d'autres écrits semblables, produits par le judaïsme postérieur, et sur lesquels il a exercé une grande influence[1]. Ces apocalypses se distinguent des autres livres prophétiques par plusieurs traits caractéristiques : elles s'inspirent de ces livres et non pas uniquement des sentiments des auteurs ; la prédiction d'événements futurs, voilà leur but, et non l'exhortation morale, comme chez les anciens prophètes ; ce qu'elles annoncent est généralement mis dans la bouche de quelque personnage célèbre de l'antiquité et retrace l'histoire du passé sous forme de prédiction ; les vues sur l'avenir y sont exposées dans un langage symbolique et énigmatique ; l'exhortation à la repentance, la partie essentielle de la prédication des prophètes classiques, en est le plus souvent absente ; leur contenu est un mélange de faits historiques et de calculs, ainsi que de tableaux fantaisistes, inspirés par les événements contemporains des auteurs[2].

Notre livre se divise en deux parties. La première est surtout narrative, et Daniel, qui est censé vivre à l'époque de l'exil, y joue le rôle principal[3]. La seconde renferme une série de visions, accordées au héros du livre et annonçant les événements futurs, jusqu'à l'avènement du règne messianique[4]. Un morceau assez étendu est écrit en langue araméenne[5]. Aussi a-t-on prétendu que tout le livre ne provenait pas d'une seule et même main. Mais cette opinion est généralement abandonnée de nos jours, parce qu'elle ne repose pas sur une base solide. Une étude quelque peu attentive de l'ouvrage prouve qu'une seule grande pensée le traverse d'un bout à l'autre et que tous les morceaux qu'il renferme concourent au même but, celui de con-

[1] Behrmann, *Das Buch Daniel*, p. XXXVII ss. — [2] Comp. Behrmann, ouv. cité, p. XI ss., XVI ss. — [3] I—VI. — [4] VII—XII. — [5] II, 4—VII, 28.

soler et d'encourager les Juifs persécutés par Antiochus Épiphane[1].

On nous raconte d'abord que Nébucadnetsar, après la ruine de Jérusalem, ordonna que quelques jeunes Israélites de noble origine, emmenés en captivité, fussent dressés pour servir dans son palais, et qu'il leur fournit pour nourriture journalière une portion de mets et de vin de sa table. Daniel, Hanania, Michaël et Azaria furent choisis dans ce but. Mais le premier, craignant de se souiller en prenant ces aliments, proposa qu'on ne leur donnât, à lui et à ses compagnons, que des légumes et de l'eau. Cette demande fut accordée à titre d'essai ; et l'essai ayant admirablement réussi, ce régime fut définitivement maintenu. Dieu n'accorda pas seulement à ces jeunes gens une mine splendide, malgré leur maigre nourriture, mais aussi de la science et de la sagesse, au point qu'ils furent dix fois supérieurs aux magiciens et aux astrologues de tout le royaume. Ils furent donc admis au service du roi, et Daniel occupa son poste jusqu'à la première année du roi Cyrus, c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'exil[2]. Dans la pensée de l'auteur, le but de ce premier chapitre est incontestablement d'encourager ses coreligionnaires à ne pas adopter les mœurs grecques, en particulier à s'abstenir, malgré les ordonnances intolérantes d'Antiochus, de boissons et d'aliments interdits par la Loi[3].

Le chapitre suivant raconte que Nébucadnetsar eut un songe et aurait voulu en savoir la signification, mais ne se le rappela plus. Il fit rassembler tous les magiciens, les astrologues et les enchanteurs de Babylone, pour leur demander quel avait été ce songe et ce qu'il signifiait. Comme ils étaient incapables de répondre à son désir, il ordonna qu'ils fussent tués. Daniel, l'ayant appris, s'adressa à Dieu avec ses compagnons, pour le supplier de lui révéler

[1] Kuenen, *Onderzoek*, § 87, note 5 s., § 90, note 12 ; Cornill, p. 216; Wildeboer, § 27, note 4 ; König, p. 382 ss. ; Behrmann, ouv. cité, p. I s., XIV s. — [2] Dan. I. — [3] I Macc. I, 46 ss., 62 ss.; II Macc. V, 27; VII, 1 ss.

ce songe et son interprétation. Leur prière fut exaucée, en sorte que Daniel se fit présenter au roi, lui exposa le songe et le lui expliqua. Le roi avait vu une statue dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile. Une pierre s'étant détachée sans le secours d'aucune main, vint frapper les pieds de la statue, la mit en pièces et devint ensuite une montagne qui remplit toute la terre. La signification du songe est celle-ci : Nébucadnetsar et son empire sont la tête d'or ; après eux s'élèvera un autre royaume de moindre importance, représenté par la poitrine et les bras en argent ; puis un troisième, qui est figuré par l'airain et qui dominera sur toute la terre ; enfin il y aura un quatrième royaume, fort comme le fer, mais divisé et par suite fragile, ce qui est indiqué par le mélange de fer et d'argile des parties inférieures de la statue. Au temps de ce dernier royaume, Dieu en suscitera un nouveau, qui détruira tous les autres et qui subsistera éternellement. C'est ce que signifie la pierre qui a brisé la statue. Nébucadnetsar, à l'ouïe de cette étonnante explication de Daniel, se prosterna devant lui, ordonna qu'on lui offrît des sacrifices et des parfums, et déclara que le Dieu d'Israël était le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, puisqu'il était capable de révéler les secrets. Il fit ensuite à Daniel de nombreux présents, lui confia le commandement de toute la province de Babylone et l'établit chef suprême de tous les sages du royaume. Daniel fit obtenir l'intendance de la province à ses trois compagnons[1]. — Il semble que nous soyons ici en présence d'une imitation de l'histoire de Joseph, élevé, lui aussi, par le don d'interpréter les songes, au rang de gouverneur de toute l'Égypte. Les royaumes successifs dont il est question dans ce chapitre sont ceux des Chaldéens, des Mèdes, des Perses et des Grecs, comme l'exégèse moderne l'a démontré et comme le prouve la suite

[1] Dan. II.

de notre livre. C'est au dernier de ces royaumes que, suivant notre auteur, devait succéder immédiatement le royaume messianique, représenté par la pierre détachée sans le secours d'aucun homme et devenue une montagne remplissant toute la terre[1]. Cette perspective de la prochaine fondation du royaume messianique était bien faite pour remonter le moral des Juifs, opprimés par Antiochus, et pour les engager à persévérer dans la fidélité envers Dieu et sa Loi.

Voici le résumé du troisième morceau : Nébucadnetsar fait élever une statue colossale et décrète que tout le monde se prosternera devant elle ; or les trois amis de Daniel s'y refusent. On les jette dans une fournaise ardente ; mais Dieu leur envoie un ange qui les empêche d'être atteints par le feu. En face de ce miracle, Nébucadnetsar bénit le Dieu d'Israël et décide que quiconque parlerait mal de ce Dieu serait châtié d'une façon exemplaire[2]. — Aux Juifs, persécutés pour n'avoir pas voulu se prosterner devant les idoles érigées par Antiochus, ni échanger en général leur religion contre le culte grec[3], ce récit devait montrer qu'ils n'avaient rien à craindre des tyrans terrestres, puisque leur Dieu était assez puissant pour les protéger miraculeusement. Tandis que le chapitre précédent a principalement mis en évidence le savoir extraordinaire du Dieu des Juifs, celui-ci fait ressortir son pouvoir suprême.

La péricope suivante renferme une proclamation de Nébucadnetsar, qui y raconte que, dans un songe, il vit un arbre s'élevant jusqu'aux cieux et qui fut abattu jusqu'au tronc ; que Daniel lui interpréta ce songe, d'après lequel l'arbre représentait le roi lui-même, qui perdrait son pouvoir, qui serait chassé du milieu des hommes et réduit à vivre comme un animal, parmi les autres bêtes, jusqu'à ce qu'il reconnût

[1] Comp. Piepenbring, p. 296 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 468 s. ; Driver, p. 458 s. ; Bruston, *Revue de Théologie de Montauban*, 1896, p. 309 ss. — [2] Dan. III, 1—30. — [3] VIII, 11 ; IX, 27 ; XI, 31, 33 ; XII, 11 ; I Macc. I, 37 ss., 54 ss. ; II Macc. V, 11—VII, 42.

que le Très-Haut l'emporte sur le pouvoir des hommes et qu'il le donne à qui il veut; que tout cela se réalisa positivement; mais qu'après le temps marqué, la raison revint au roi et qu'il se mit à bénir le Très-Haut; que son royaume lui fut alors rendu et qu'il loua le Roi des cieux, dont toutes les voies sont justes et qui peut abaisser les orgueilleux [1]. — Ce récit veut faire voir que Dieu est capable d'humilier les rois les plus puissants, afin de leur apprendre à reconnaître son autorité souveraine. C'est une leçon à l'adresse d'Antiochus.

D'après un nouveau passage, Belschatsar, successeur de Nébucadnetsar, fit un grand festin, où les vases sacrés enlevés au temple de Jérusalem servirent à table. Là-dessus une main mystérieuse apparut et écrivit sur le mur de la salle: *mené, mené, thekel, upharsin*. Le roi fut extrêmement effrayé de ce prodige et fit venir les astrologues, les mages, les devins, pour interpréter l'inscription, en promettant une grande récompense à celui qui y réussirait. Aucun n'en fut capable. La reine vanta alors la sagesse supérieure de Daniel, qui fut mandé aussitôt. Il rappela au roi que son père Nébucadnetsar avait, pendant quelque temps, été privé de la raison et du trône, parce qu'il s'était enorgueilli, et qu'il ne fut réintégré dans son pouvoir qu'après avoir donné gloire au Dieu suprême. Il ajouta que, puisque Belschatsar, tout en le sachant, ne s'était pas humilié, mais élevé contre le Seigneur, en profanant les vases sacrés de son sanctuaire et en se livrant à l'idolâtrie, Dieu avait fait écrire sur le mur sa condamnation. L'inscription voulait dire: compté, compté, pesé et divisé. La signification en était que Dieu avait compté le règne de Belschatsar, pour y mettre fin; que ce roi avait été pesé et trouvé léger; enfin que son royaume serait divisé et donné aux Mèdes et aux Perses. Cette nuit même le roi fut tué et Darius, le Mède, s'empara du royaume [2]. — Ce récit est également dirigé contre Antiochus,

[1] Dan. III, 31—IV, 34. — [2] V, 1—VI, 1.

le profanateur du temple de Jérusalem et des objets sacrés[1], et devait donner aux Juifs opprimés l'assurance que le châtiment divin atteindrait leur oppresseur.

D'après le dernier de nos récits, Darius plaça à la tête de son royaume trois chefs et eut l'intention d'établir Daniel sur tout le royaume, parce qu'il avait constaté son incomparable supériorité. Les autres chefs cherchèrent par suite à perdre Daniel et, pour atteindre ce but, ils firent rendre à Darius un décret en vertu duquel, pendant trente jours, personne ne devait adresser de prière à aucune divinité, ni à aucun homme, si ce n'est au roi. Daniel continua de prier journellement, selon son habitude. Surpris et dénoncé, il fut jeté dans la fosse aux lions, mais épargné par les fauves. Alors le roi le fit retirer de la fosse et remplacer par ceux qui l'avaient accusé, avec leurs femmes et leurs enfants, et ils furent aussitôt dévorés. Puis Darius ordonna que, dans tout son royaume, on révérât le Dieu de Daniel, comme étant le Dieu vivant, qui subsistera éternellement et dont le royaume ne sera jamais détruit[2]. — Ce récit abonde dans le même sens que les chapitres précédents, mais devait sans doute aussi servir d'avertissement aux traîtres qui faisaient cause commune avec les persécuteurs des Juifs fidèles[3]. Il annonce aux uns le triste sort qui les atteindra, et il donne aux autres l'assurance de la protection divine.

Voici ce que nous apprend notre livre dans la première vision : Daniel voit en songe quatre grands animaux sortir de la mer ; le premier est semblable à un lion avec des ailes d'aigle, le second à un ours qui doit manger beaucoup de chair, le troisième à un léopard qui a quatre ailes et quatre têtes ; le quatrième, extraordinairement fort, est muni de grandes dents de fer et de dix cornes, dont il sort encore une corne, ayant des yeux d'hommes et une bouche arrogante. Après cela l'ancien des jours paraît, entouré d'innombrables serviteurs, pour exercer le jugement contre les quatre

[1] II Macc. V, 15 ss. ; VI, 2 ss. — [2] Dan. VI, 2—28. — [3] Comp. II Macc. V, 15.

monstres et les dépouiller de leur puissance. Puis arrive, sur les nuées des cieux, quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, auquel on donne la domination, afin qu'il règne à jamais sur le monde entier. Les quatre animaux mentionnés sont quatre rois et les dix cornes dix rois; mais les saints du Très-Haut recevront le royaume pour toujours, après avoir d'abord été opprimés par la petite corne, laquelle représente un roi blasphémateur qui espère changer les temps et la Loi[1]. — D'après la plupart des exégètes modernes, cette petite corne est Antiochus Épiphane et les dix autres cornes, dix rois de Syrie, successeurs d'Alexandre le Grand, figuré par le quatrième animal. Le troisième animal est l'empire perse, le deuxième l'empire médique et le premier l'empire babylonien. Quant aux saints du Très-Haut, correspondant au personnage semblable à un fils de l'homme, ce sont les Juifs fidèles. Cette vision complète ainsi fort bien le songe de Nébucadnetsar du chapitre II, en précisant davantage ce qui concerne l'empire grec et le royaume messianique[2]. Suivant M. Bruston, la onzième corne ne représenterait pas Antiochus Épiphane, mais Séleucus Nicator, le fondateur de la monarchie des Séleucides, et ses successeurs. Les dix cornes ne seraient donc pas dix rois successifs du royaume de Syrie, mais dix rois simultanés, les dix successeurs immédiats d'Alexandre, qui se partagèrent d'abord son empire. Quant à Antiochus, il serait représenté par les yeux et la bouche de la onzième corne[3]. Nous pensons que M. Bruston, comme les partisans de l'opinion opposée, ont le tort de vouloir trop faire concorder les données de notre livre avec les faits historiques, alors que ceux-ci n'étaient que fort imparfaitement connus de l'auteur[4].

Le chapitre VIII rapporte une autre vision de Daniel,

[1] Dan. VII. — [2] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 462 ss. Comp. Piepenbring, p. 297 ss.; Driver, p. 462 s. — [3] Bruston, ouv. cité, p. 311 ss. — [4] Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 479 ss.; Cornill, p. 212 s.; Wildeboer, p. 503 ss.; Behrmann, ouv. cité, p. XVI ss. Comp. le même, à Dan. VII, 8.

dont voici le contenu sommaire: Un bélier à deux cornes inégales frappe de celles-ci à l'occident, au septentrion et au midi, sans que personne puisse résister à sa force. Un bouc unicorne qui part de l'occident et qui parcourt toute la terre, arrive jusqu'au bélier ; il le frappe, lui brise les deux cornes et le terrasse. Lorsqu'il est devenu puissant, sa grande corne se brise et quatre autres la remplacent. De l'une d'elles sort une petite corne, qui grandit beaucoup et s'élève jusqu'au Chef de l'armée des cieux, auquel il enlève le sacrifice perpétuel et dont il bouleverse le sanctuaire. Le bélier à deux cornes représente les rois des Mèdes et des Perses; le bouc est le roi de Javan ou de Grèce; les quatre cornes qui remplacent la grande corne brisée, ce sont quatre royaumes moindres de la même nation; à la fin de leur domination, s'élève un roi impudent et artificieux, qui devient puissant, détruit le peuple des saints et se révolte contre le Chef des chefs ; mais il sera brisé sans l'effort d'aucun homme. — On voit que les prédictions de notre livre deviennent de plus en plus transparentes. Il est ici question de l'empire médo-persique, de celui d'Alexandre et des quatre royaumes qui sortirent finalement de ce dernier. Et le tout aboutit de nouveau à Antiochus Épiphane, le persécuteur des Juifs et le profanateur de leur culte, dont la ruine est imminente [1].

Daniel, voyant dans Jérémie XXV, 11 ss. que la ruine et l'oppression de Jérusalem devaient durer soixante-dix ans, désire obtenir l'explication de cette prophétie, qui lui paraît obscure. En réponse à une ardente confession des péchés d'Israël, l'ange Gabriel lui donne cette explication, qui fait des soixante-dix ans de Jérémie soixante-dix semaines d'années et prédit, comme les chapitres précédents, la perte prochaine d'Antiochus Épiphane [2].

Les trois derniers chapitres de notre livre en renferment

[1] Piepenbring, p. 300 s. ; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 453 ss. ; Driver, p. 463 s. — [2] Dan. IX. Comp. Piepenbring, p. 302 s.; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 469 ss. ; Driver, p. 464 ss. ; Behrmann, ouv. cité, p. 64 ss.

la clef et confirment ce que nous venons de voir[1]. Ils forment un court résumé de l'histoire des grands empires qui se sont succédé depuis Cyrus jusqu'à Antiochus IV. Mais les événements sont censés révélés à Daniel, comme les visions précédentes. Au fond nous n'apprenons dans ces chapitres que quelques traits généraux sur l'histoire antérieure au règne des Ptolémées et des Séleucides. Ici déjà l'auteur s'étend davantage et devient plus explicite, parce que l'histoire contemporaine lui est plus familière que celle des temps passés. Il s'arrête plus longuement à Antiochus Épiphane, qui est, comme ailleurs, le véritable objectif de toutes ses prédictions. Il mentionne les événements saillants du règne de ce roi et sa conduite inique envers les Juifs. Il prédit sa ruine, laquelle coïncidera avec l'inauguration du règne messianique et la résurrection des Juifs, qui seront jugés et traités d'après leur conduite[2].

La seconde partie de notre livre, qui annonce sous différentes formes l'avènement prochain du règne messianique, déjà prédit par le chapitre II, était, comme la première partie, fort bien conçue pour encourager les Juifs à la fidélité et pour leur faire supporter vaillamment toutes les persécutions du roi de Syrie. Quel puissant stimulant à la résignation ou à la résistance que la perspective de la chute imminente de ce roi inique ! Quoi de plus réconfortant que l'espérance de la fondation incessante du règne messianique, où les Juifs auront la domination sur le monde entier, par conséquent aussi sur leurs adversaires, où les coreligionnaires morts ressusciteront même, les justes pour participer à la vie éter-

[1] X—XII. — [2] Piepenbring, p. 294 ss. ; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 458 ss. ; Driver, p. 466 s. ; Behrmann, ouv. cité, p. 67 ss. C'est ici que nous rencontrons pour la première fois, dans la littérature juive, l'espérance d'une rémunération d'outre-tombe ; mais elle répondait à un besoin si profond qu'elle fut très vite partagée par l'immense majorité des Juifs : Schürer, II, p. 460 ss. ; Holtzmann, p. 235 ss. Elle semble être née du besoin d'assurer la récompense méritée aux martyrs morts pour leur foi. L'influence de la philosophie grecque n'y a peut-être pas été étrangère.

nelle et les impies, les traîtres, pour recevoir le châtiment mérité, pour être exposés à une ignominie éternelle[1] ! Le cœur rempli de telles espérances, on pouvait sacrifier la vie, plutôt que d'offenser Dieu ou de transgresser sa Loi. Notre livre a certainement atteint, en grande partie, le noble but qu'il poursuivait : il aura puissamment contribué à soutenir le courage des Maccabées et de leurs partisans et aidé de cette façon à reconquérir l'indépendance de la patrie.

Tandis qu'autrefois on croyait généralement à l'authenticité de ce livre, les défenseurs en deviennent de plus en plus rares. Même des critiques très conservateurs conviennent aujourd'hui que nous avons affaire ici à un écrit pseudépigraphe. Les raisons qui plaident en faveur de cette manière de voir sont nombreuses et irréfutables. Il est même possible de calculer assez exactement la date de la composition de notre apocalypse. Comme l'auteur connaissait fort bien les principaux événements du règne d'Antiochus IV et les persécutions dirigées contre les Juifs, à partir de 167, il ne peut pas avoir écrit avant ce moment. D'un autre côté, il prédit que la fin du règne de ce roi, mort en 164, coïncidera avec l'avènement du règne messianique. Il a donc encore écrit du vivant de ce roi, c'est-à-dire sûrement entre 167 et 164. Il est très probable qu'il n'a pas composé son livre d'un seul trait. Les différents tableaux qu'il nous présente successivement semblent avoir été écrits séparément et réunis après coup en un seul tout[2].

Nous avons déjà dit que notre livre dut exercer une puissante influence sur les Juifs persécutés par Antiochus Épiphane, en leur inspirant l'espérance, le courage et la résignation dont ils avaient besoin. Son influence sur les générations suivantes, juives et chrétiennes, ne fut pas

[1] Dan. XII, 1 ss. — [2] Reuss, *Littérature politique et polémique*, p. 212 ss. ; le même, *Geschichte*, § 468 ; Riehm, *Einleitung*, § 101 ; Kuenen, *Onderzoek*, II, p. 477 s., 492 ss. ; Cornill, p. 212 ss. ; Driver, p. 467 ss. ; Wildeboer, § 27, note 2 s. ; Behrmann, ouv. cité, p. XXVI ss. ; König, § 79 ss. ; Holtzmann, p. 19 ss.

moindre[1]. Et cela se comprend. Ce livre n'est certes pas sans faiblesses de tout genre. Celui qui s'en tiendrait à la lettre de son contenu pourrait être porté à sourire des grossières erreurs historiques qu'il renferme. En opposition à la théologie traditionnelle, qui a généralement voulu démontrer l'accomplissement parfait de toutes les prophéties bibliques, on pourrait également être enclin à signaler combien peu les rêves pieux de notre auteur se sont réalisés. Quel contraste entre la perspective merveilleuse qu'il faisait entrevoir à ses premiers lecteurs, pour un temps très rapproché, et les faits historiques ! Les Maccabées sont, il est vrai, arrivés à conquérir l'indépendance, mais à la suite d'une lutte de trente ans. Puis leur pouvoir fut très restreint, la dynastie qu'ils fondèrent dégénéra bientôt, et ensuite l'on retomba sous la plus redoutable des dominations étrangères, celle des Romains. L'avènement prochain et instantané du règne messianique, par la seule puissance divine, n'eut pas lieu. Notre auteur était aussi dominé par l'étroit particularisme juif de son temps, en vertu duquel la domination sur tous les autres peuples devait revenir à Israël, la nation préférée de Dieu. Mais si l'on fait abstraction de ces faiblesses, qu'il partageait avec tous ses coreligionnaires, nous devons admirer sa foi indomptable dans le triomphe de la juste cause des Juifs et de leur religion. Cette foi ardente électrisa incontestablement les persécutés. Et puis la forme apocalyptique donnée à notre livre, et d'après laquelle un prophète du temps de Nébucadnetsar aurait prédit les événements depuis ce souverain jusqu'à Antiochus IV, produisit l'impression qu'on avait devant soi des révélations vraiment divines, dont la réalisation était absolument certaine.

Si l'auteur de notre livre, dont la foi sincère ne saurait être mise en doute, a rendu un immense service aux Juifs de son temps et a peut-être autant contribué à leurs victoires

[1] Behrmann, ouv. cité, p. XXXVII—XLIV.

sur les troupes syriennes que les Maccabées, on ne saurait toutefois méconnaître qu'il y a un revers à la médaille. Notre écrivain, persuadé que la cause des Juifs était bonne, les a exclusivement présentés comme un peuple saint et juste, en opposition aux peuples païens. Ces derniers sont comparés à des animaux féroces; le peuple juif, le peuple des saints du Très-Haut, à un fils d'homme, apparaissant sur les nuées des cieux. Nulle part nous ne rencontrons le moindre reproche à l'adresse des Juifs, contrairement à la prédication des anciens prophètes. De cette façon, il ne pouvait que fortifier et augmenter démesurément leur orgueil. Loin d'exercer la même influence morale que les oracles plus anciens, il dut produire chez bien des esprits un effet tout opposé, le sentiment de la propre justice. Cet effet ne se fit pas trop sentir chez les Juifs fidèles du temps des Maccabées, qui étaient relativement justes et défendaient une bonne cause; mais il en fut tout autrement des générations suivantes. On peut dire que notre livre a largement contribué à former l'esprit pharisaïque, tant combattu par Jésus. Appuyé sur les promesses du livre de Daniel, on ne rêvait qu'aux immenses avantages que l'avenir réservait à la nation juste et privilégiée par excellence, et l'on perdait de vue la nécessité de se rendre moralement digne d'un avenir aussi glorieux. C'est cette littérature apocalyptique qui porta les Juifs à se révolter incessamment contre l'autorité romaine, jusqu'à ce que celle-ci les eût complètement écrasés. La soumission relative des ancêtres envers la domination chaldéenne et perse est une preuve de l'influence plus bienfaisante de l'ancienne prédication prophétique.

Si, au point de vue pratique, notre livre, après avoir exercé une bonne influence sur les premiers lecteurs, en a produit une tout autre dans la suite, il a également amené de fâcheux résultats au point de vue théorique. Il a d'abord faussé la notion de la prophétie. Celle-ci, dans ses meilleurs représentants, est une prédication essentiel-

lement éthique, dont le but est de porter les auditeurs à la repentance ; elle ne s'occupe de l'avenir qu'en sous-ordre et se contente d'énoncer des principes généraux sur le triomphe de la justice dans le monde. Mais la prophétie prend un tout autre caractère dans notre livre. L'exhortation à la repentance, capitale chez les anciens prophètes, est ici tout à fait absente, comme nous l'avons déjà dit. La prédiction de l'avenir y est la chose principale. Et l'avenir du règne de Dieu n'y est plus seulement prédit d'une manière générale ; les faits contingents de l'histoire sont censés avoir été annoncés des siècles à l'avance. Par là le livre de Daniel a donné naissance au supranaturalisme superficiel de l'ancienne théologie, consistant à chercher la preuve de la révélation divine dans le strict accomplissement des prophéties, surtout des prédictions précises de faits historiques fortuits. D'un autre côté, notre livre, reposant sur la fiction qu'un homme de l'exil y parle, alors que l'auteur écrivait du temps d'Antiochus Épiphane, a dû exposer les événements d'une manière symbolique et mystérieuse, afin de ne pas trahir cette fiction ; ce qui occasionna beaucoup de malentendus. Cette forme énigmatique donnait à l'ouvrage un attrait particulier et fut imitée par une série de produits apocalyptiques. Toute une littérature artificielle prit ainsi naissance, dans laquelle l'imagination, et non plus le sens pratique des anciens prophètes et des sages d'Israël, joue le rôle principal. Elle cherchait à satisfaire la curiosité humaine, le désir de connaître l'avenir et les mystères de la nature ; mais elle répondait bien moins aux besoins du cœur et de la conscience. Et si elle devait consoler les Juifs dans leur état de sujétion vis-à-vis de l'étranger, elle n'y a pas réussi, puisqu'elle engendrait l'esprit de révolte et non celui de la soumission[1].

[1] Kuenen, *Godsdienst*, II, p. 331 ss. ; Schürer, II, p. 609 ss.

CHAPITRE XL

CONCLUSION.

RÉFLEXIONS SUR LA CRITIQUE ET LA FOI

Arrêtons-nous encore un instant, pour jeter un coup d'œil rétrospectif sur le chemin parcouru et pour en tirer quelques conclusions pratiques, puisque la Bible n'est pas seulement un objet d'étude, mais que, pour l'immense majorité des juifs et des chrétiens, elle est aussi et avant tout un livre de piété, la base même de leur foi, le recueil des textes sacrés et des Livres saints qui doivent servir de règle ou de canon à leur vie religieuse et morale. C'est dans les récits bibliques que les fidèles de la Synagogue et de l'Église ont en particulier puisé de tout temps la conviction précieuse et cardinale qu'une Providence divine, sage et parfaite, gouverne le monde, qu'un Dieu juste et saint préside aux destinées humaines. A leurs yeux, chaque page du code sacré fournit des preuves à l'appui de cette foi. Il montre en effet comment le Tout-Puissant fit sortir le monde du néant par sa seule parole et créa toutes choses, l'homme y compris, dans un état de perfection absolue, digne du seul vrai Dieu. Et quand aussitôt après, l'homme, abusant de sa liberté, s'engagea dans la voie du péché, Jahvé Dieu commença cette série d'interventions continuelles qui devaient ramener l'humanité pécheresse dans la voie du salut, en lui envoyant tantôt ses bénédictions et tantôt les châtiments mérités, en parlant aux patriarches, à Moïse, aux prophètes et à d'autres hommes de Dieu. D'après l'Écriture, on peut en quelque sorte voir de ses yeux et toucher du doigt les témoignages incessants et les traces irrécusables de l'action divine dans le monde. Celle-ci s'étend à toutes choses, aux grandes et

aux petites. Elle se manifeste dans la nature et dans l'histoire. Elle s'occupe à la fois des peuples et des individus. Elle suit un dessein bien déterminé, et tout concourt à la réalisation de ce plan providentiel. Les bouleversements politiques, les guerres, les calamités publiques et privées, l'avènement et la chute des empires : tout sert les desseins arrêtés de Dieu. Les hommes et les peuples, qu'ils le sachent et le veuillent ou non, ne sont que des instruments entre ses mains. Ces conceptions bibliques et les leçons qui en découlent n'ont pas seulement nourri la foi des simples fidèles, mais aussi la pensée des philosophes et des théologiens. On sait que l'*Histoire universelle* de Bossuet est l'expression magistrale de ce point de vue traditionnel, partagé et vénéré par de nombreuses générations.

Mais voici que la critique impitoyable est venue gâter cette belle et consolante image. Elle ne s'est pas contentée de montrer que beaucoup de récits bibliques sont erronés. Son résultat le plus désastreux pour la foi passée, c'est que d'après elle les récits qui paraissaient le mieux établir l'intervention miraculeuse et incessante de Dieu, dans la marche du monde, sont les plus légendaires ou les plus fictifs. On comprend qu'en face de ces nouveautés, fort désagréables pour la foi héréditaire, commode et routinière, beaucoup maudissent la critique et la science, qu'ils s'en détournent comme d'une œuvre diabolique ou qu'ils les combattent comme des puissances ennemies, n'ayant d'autre but et d'autre résultat que la ruine de la foi dans les cœurs. On comprend également que certains esprits sceptiques, comme l'historien français le plus illustre du peuple d'Israël, se moquent de la foi à la Providence divine, qu'ils la traitent d'enfantillage suranné, qu'ils la nient et la déclarent incompatible avec les lumières de la science moderne. Il est naturel que ces esprits tirent de là cette autre conséquence, bien inquiétante au point de vue moral, qu'il n'y a pas de justice sur la terre ou dans le monde, comme les prophètes d'Israël l'ont affirmé avec tant d'assurance ; que tout est

abandonné à l'aveugle hasard ou à l'inexorable nécessité ; que les actions humaines sont absolument indifférentes, sans valeur morale ; qu'il n'y a ni bien ni mal et qu'il est impossible de savoir s'il faut préférer le devoir au plaisir ou vice-versa. On ne saurait être étonné non plus que de tels hommes envisagent l'histoire en dilettantes et n'y voient qu'une succession perpétuelle de comédies ou de tragédies plus ou moins intéressantes.

Serions-nous réellement réduits à choisir entre la foi enfantine des temps passés et le scepticisme ou l'incrédulité moderne, deux extrêmes également funestes ? Ce serait bien fâcheux. Il est certain que bien des éléments de la religion biblique ne sauraient être maintenus, parce qu'ils sont trop naïfs ou trop erronés. Nous avons vu que les Hébreux étaient primitivement adonnés à la même religion grossière et imparfaite que tous les peuples non-civilisés. Ils ont partagé les mêmes idées superstitieuses que ces peuples. Ils ont, comme eux, ignoré les lois et les forces de la nature et, par conséquent, attribué tout ce qui arrive dans le monde à l'action directe de la Divinité. Le miracle continuel de l'histoire biblique est, comme tant d'autres traits de la piété d'Israël, un reste du magisme qui domine toutes les religions primitives, par suite de l'ignorance où l'on se trouve touchant les causes naturelles des phénomènes de la nature, des événements de l'histoire et des faits psychologiques de l'âme humaine. Faire reposer notre foi à la Providence divine sur une telle base, c'est donc la fonder sur le sable et l'exposer aux railleries des sceptiques ou des incrédules.

Mais si la piété naïve et enfantine des anciens temps ne saurait se maintenir devant la saine raison et la science moderne, il ne faudrait pas en conclure que l'âge de la foi ou de la théologie soit passé, comme on l'a prétendu de nos jours, et que nous n'ayons plus d'autre appui et d'autre guide, sur le chemin de la vie, que le pur savoir, incapable de répondre à tous les besoins et à toutes les aspirations du

cœur humain. La foi a encore sa raison d'être et elle ne manque pas de base ; seulement elle doit être mieux conçue que par le passé, et sa base a besoin d'être modifiée. L'un de ses principaux soutiens reste, suivant nous, l'histoire sainte ou l'histoire religieuse de l'humanité en général et du peuple d'Israël en particulier. Un des résultats les plus certains de l'histoire religieuse, c'est qu'elle se déroule, non pas au hasard, mais en vertu de certaines lois, qui sont partout les mêmes. Partout l'homme commence par adorer les objets et les phénomènes de la nature, en les confondant avec la Divinité ; ce n'est que plus tard qu'il arrive à les distinguer. Partout l'homme, primitivement un grand enfant, prête à la Divinité ses goûts et ses caprices enfantins et croit pouvoir gagner ses faveurs ou détourner son courroux par des présents de tout genre. Comme la vie morale n'existe encore chez lui qu'à l'état de germe, il ne saurait attribuer des sentiments moraux aux êtres divins ni penser qu'il faut avant tout chercher à leur plaire par la pratique de la vertu. Ce n'est que peu à peu qu'il s'élève à une conception éthique de la religion.

Ce passage d'un état imparfait primitif à une notion plus saine de la religion peut se constater chez tous les peuples païens civilisés. L'évolution semblable en Israël n'est ni un pur miracle ni un trait tout particulier à ce peuple. A cet égard, il faut également rompre avec l'étroit particularisme et le magisme, qui ont dominé la religion juive et chrétienne des temps passés et qui prétendent que les origines du judaïsme et du christianisme furent tout à fait extraordinaires, dues à une intervention toute spéciale de Dieu, dont tous les autres peuples auraient été privés. Quelque chose cependant distingue l'histoire biblique, c'est que l'évolution indiquée s'est faite là avec une intensité et une rapidité qui nous remplissent d'admiration et qui en font une histoire-type. Voilà pourquoi aussi elle peut continuer à nourrir la foi plus que toute autre histoire sainte. La loi en vertu de laquelle l'humanité s'élève peu à peu, ici plus vite et là plus lente-

ment, à l'idée d'un Dieu de justice, et la conviction qu'il faut le servir avant tout par la pratique de la justice, idée et conviction qui ont trouvé dans les prophètes d'Israël leurs interprètes classiques, cette loi ne peut pas être le produit du hasard ni d'un monde purement matériel, où régneraient exclusivement des forces et des lois physiques. Cette loi ne peut émaner que d'un Dieu juste, d'un Dieu esprit. C'est pour cela qu'il est permis de croire encore et qu'il sera permis de croire toujours à un monde spirituel, à un monde moral, qui vit et règne en dehors et au-dessus du monde matériel. Oui, il est permis de croire que la marche du monde et de l'humanité n'est pas abandonnée au hasard ou à la fatalité, mais qu'elle est soumise à une direction providentielle, à des lois établies par un Dieu juste et saint. Il n'y a donc pas lieu de craindre pour l'avenir de la foi et de la religion.

Un autre fait digne d'être relevé, c'est que les instruments de l'évolution remarquable que nous venons de signaler, ce sont les prophètes de l'humanité, les hommes de Dieu, qu'on ne rencontre pas seulement en Israël, mais qui ont été ici plus qu'ailleurs dotés de ces inspirations supérieures qui sont assurément l'expression des pensées même de Dieu, des révélations de ses desseins à l'égard de l'humanité, lui servant de règle sur le chemin de la perfection morale et du salut. Le perfectionnement de l'humanité, ce but suprême qui lui est assigné par la Bible, par toute conscience droite et, en conséquence, par le Créateur, dépend donc aussi, en grande partie, de la fidélité avec laquelle les hommes, appelés par la Providence à être les conducteurs de leurs compagnons de route sur le sentier épineux de la vie, s'appliquent à bien saisir la pensée éternelle de Dieu et à la proclamer autour d'eux.

L'évolution religieuse et morale de notre race se faisant par le moyen des hommes, il s'agit de se mettre au service de Dieu, pour avancer son règne de vérité et de justice sur la terre. Sous ce rapport, les meilleurs des prophètes

d'Israël nous ont donné un exemple admirable. Récemment, ils ont été traités de fanatiques. On leur a appliqué d'autres épithètes malsonnantes. Nous ne sommes pas aveugle pour leurs défauts ; ils étaient des hommes de leur temps. Mais quant à la fidélité avec laquelle ils se sont mis au service de Dieu et des hommes, leurs frères, ils resteront des modèles pour tous les temps et ils dépassent de bien haut leurs superbes détracteurs. C'est à eux que nous devons ce qu'il y a de meilleur dans notre civilisation, la notion de la justice égale pour tous, grands et petits. Leur action dure depuis des siècles et ne cessera point, tant que subsistera l'espèce humaine. Ils n'ont pas seulement eu l'idée de la justice, ils se sont aussi appliqués à la mettre en pratique. Ils ont répandu autour d'eux des lumières et des forces nouvelles, dont nous vivons nous-mêmes et dont se nourriront les générations à venir. Quant aux dilettantes sceptiques qui les traitent avec dédain ou qui cherchent à les discréditer, ils prouvent tout simplement qu'ils n'ont pas compris ce qu'il y a de plus sublime, de plus auguste et de plus sacré dans l'humanité, la beauté morale, consistant à se dépenser au service de la vérité et de la justice.

Disons encore que ceux qui tiennent à appuyer leur foi sur une révélation divine pour lui donner une base objective ne sont pas non plus privés de cet appui par les résultats de la critique moderne. Il faut sans doute qu'ils conçoivent cette révélation autrement que l'ancienne théologie scolastique, qui en trouvait la meilleure preuve dans les miracles bibliques et dans l'accomplissement des prophéties. Cette conception superficielle et mécanique est à jamais ruinée, aussi bien que la notion de la théopneustie, à laquelle elle était intimement liée. Pour découvrir la réalité d'une révélation divine dans la Bible, il faut aller plus au fond des choses : il faut la chercher, non dans la lettre des saints Livres, mais dans leur esprit ; non dans toutes leurs parties indistinctement, mais dans ce qu'ils renferment de meilleur. Il faut la chercher dans l'essence de la vie religieuse et

morale qui animait les auteurs sacrés, plutôt que dans leurs paroles ou leurs conceptions doctrinales. Il faut en outre rompre avec la tendance particulariste de l'ancienne théorie de la révélation, qui n'a su découvrir celle-ci que dans l'histoire biblique et a traité de vil paganisme ou d'œuvre diabolique toute piété dépassant ce cercle étroit. Un jugement impartial et éclairé trouvera des traces certaines d'une révélation divine dans toutes les âmes pieuses de tous les temps, sans méconnaître qu'elle se présente à un degré supérieur et vraiment classique chez les prophètes, les sages et les psalmistes hébreux, et le plus parfaitement en Jésus-Christ[1].

[1] Comp. Sabatier, *Philosophie de la religion*, p. 32 ss., 64 ss.; Lobstein, *Introduction à la dogmatique protestante*, p. 97—151.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE. I

CHAPITRE I[er]. Introduction 1

§ 1. La Palestine, p. 1. — § 2. Les Cananéens et leurs voisins, p. 5. — § 3. Le point de départ, p. 10.

PREMIÈRE PÉRIODE

LES ANCIENS HÉBREUX ET L'ŒUVRE DE MOÏSE

CHAP. II. La religion primitive des Hébreux 19

§ 1. Les objets et les lieux de culte, p. 19. — § 2. Les cérémonies et les fêtes religieuses, p. 29. — § 3. Les mœurs, p. 40.

CHAP. III. Moïse et le jahvisme 46

§ 1. Moïse, p. 46. — § 2. Le jahvisme, p. 52.

DEUXIÈME PÉRIODE

LA CONQUÊTE DE CANAAN ET L'ÉPOQUE DES JUGES

CHAP. IV. Observations préliminaires. 61

CHAP. V. La conquête 69

CHAP. VI. Les juges 82

CHAP. VII. L'état social, religieux et moral 96

§ 1. L'influence de Canaan sur Israël, p. 96. — § 2. Le culte, p. 108. — § 3. Le naziréisme et le prophétisme, p. 112. — § 4. La vie morale, p. 119.

Pages

TROISIÈME PÉRIODE

L'ANCIEN ROYAUME D'ISRAËL

CHAP. VIII. Le règne de Saül 125
CHAP. IX. Le règne de David 138
§ 1. La gloire de David, p. 138. — § 2. Les ombres du tableau, p. 152.
CHAP. X. Le règne de Salomon 167

QUATRIÈME PÉRIODE

LES DEUX ROYAUMES DEPUIS LE SCHISME JUSQU'A L'AVÈNEMENT DE JÉHU

CHAP. XI. Roboam, Jéroboam et leurs premiers successeurs. 180
CHAP. XII. La dynastie d'Omri et les rois de Juda contemporains. 188
CHAP. XIII. La littérature 196
§ 1. Les débuts de la littérature, p. 196. — § 2. Le Jahviste, p. 204. — § 3. Le décalogue primitif, p. 212.
CHAP. XIV. L'état social, religieux et moral. 216
§ 1. L'état social, p. 216. — § 2. Les rois, les prêtres et les prophètes, p. 221. — § 3. Jahvé le dieu d'Israël, p. 240. — § 4. Le culte, p. 249. — § 5. Les mœurs, la mort et la vie future, p. 259.

CINQUIÈME PÉRIODE

LES DEUX ROYAUMES JUSQU'A LA RUINE DE SAMARIE

CHAP. XV. Le règne des rois d'Israël et de Juda 271
CHAP. XVI. Quelques documents littéraires 281
§ 1. L'Élohiste, p. 281. — § 2. Un vieux côde et le décalogue classique, p. 288. — § 3. Anciens oracles, p. 297.
CHAP. XVII. Les prophètes écrivains du VIII^e siècle . . . 301
§ 1. Observations préliminaires, p. 301. — § 2. Amos, p. 305. — § 3. Osée, p. 311. — § 4. Ésaïe, p. 319. — § 5. Michée, p. 329.

Pages

SIXIÈME PÉRIODE

LE ROYAUME DE JUDA SEUL

CHAP. XVIII. Le règne d'Ézéchias 334

§ 1. Les événements politiques, p. 334. — § 2. Le ministère d'Ésaïe sous Ézéchias, p. 340.

CHAP. XIX. Le règne de Manassé et d'Amon 349

CHAP. XX. Le temps de Josias. 354

§ 1. Sophonie, Jérémie et Nahum, p. 354. — § 2. La réforme de Josias, p. 368. — § 3. Le code deutéronomique, p. 374.

CHAP. XXI. De la mort de Josias à la ruine de Jérusalem . 401

§ 1. Les événements politiques, p. 401. — § 2. L'activité de Jérémie sous Joïakim. Habacuc, p. 412. — § 3. Les dernières prophéties de Jérémie. La valeur de son enseignement et son livre, p. 426.

SEPTIÈME PÉRIODE

L'EXIL

CHAP. XXII. Les exilés 438

CHAP. XXIII. Ézéchiel 445

CHAP. XXIV. Travaux littéraires 467

§ 1. Le cantique de Moïse et les Lamentations, p. 467. — § 2. Le premier recueil sacré des Juifs, p. 473. — § 3. La Loi de Sainteté, p. 480. — § 4. Le second Ésaïe, p. 494. — § 5. Oracles anonymes, p. 507.

HUITIÈME PÉRIODE

LA RESTAURATION

CHAP. XXV. Retour de l'exil et réorganisation. 511

CHAP. XXVI. La construction du temple et les espérances messianiques. 522

CHAP. XXVII. La déception de la colonie juive. Malachie . 529

CHAP. XXVIII. Esdras 536

CHAP. XXIX. Néhémie 545

Pages

CHAP. XXX. La promulgation de la Loi par Esdras 553
CHAP. XXXI. Le Code sacerdotal 560

NEUVIÈME PÉRIODE

DE NÉHÉMIE A ANTIOCHUS ÉPIPHANE

CHAP. XXXII. Le dernier siècle de la domination perse . . 583
CHAP. XXXIII. Les Juifs sous la domination grecque. . . 590
CHAP. XXXIV. Universalisme juif. Ruth et Jonas. . . . 602
CHAP. XXXV. Prophétisme juif. Joël. 611
CHAP. XXXVI. Historiographie juive. Les Chroniques . . 616
CHAP. XXXVII. Sagesse juive 633

§ 1. Les Proverbes, p. 636. — § 2. La Sapience du Siracide, p. 648. — § 3. Le livre de Job, p. 658. — § 4. L'Ecclésiaste, p. 671.

CHAP. XXXVIII. Chants sacrés et profanes des Juifs . . . 684

§ 1. Les Psaumes, p. 684. — § 2. Le Cantique des Cantiques, p. 700.

CHAP. XXXIX. Apocalypse juive. Daniel. 706
CHAP. XL. Conclusion. Réflexions sur la critique et la foi . 720

20750

IMPRIMERIE ALSACIENNE, ANCt G. FISCHBACH, STRASBOURG. — 1530

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01610 7676